

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

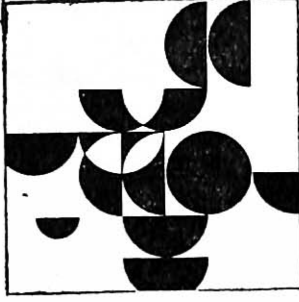
वर्ष ३४
नोव्हेंबर १९८०
अंक २

नवभारत





अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

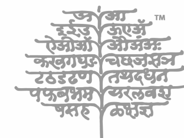
वर्ष ३४। अंक २। नोव्हेंबर १९८०
किंमत २ रुपये। वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

नोव्हेंबर १९८०

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

Δ **आ. ह. साळुंखे :** लालबहादूर शास्त्री कॉलेज, सातारा येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२ गुरुवार पेठ, सातारा. Δ **शि. स. अंतरकर :** मुंबई विद्यापीठाच्या पणजी येथील पदव्युत्तर अध्यापन व संशोधन केन्द्रात तत्त्वज्ञानाचे प्रपाठक (रीडर). Δ **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :** विद्वान, विचारवंत, लेखक व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई—४१२ ८०३. Δ **ए. के. वकील :** संगमनेर महाविद्यालयात राज्यशास्त्र—लोकप्रशासन विभागाचे प्राध्यापक व प्रमुख, संगमनेर—४२२ ६०५. Δ **रा. ना. चव्हाण :** सामाजिक कार्यकर्ते, सामाजिक चळवळींचे चिकित्सक, अभ्यासक व लेखक; १३७८ रविवार पेठ, वाई—४१२ ८०३. Δ **यशवंत कळमकर :** किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे इंग्रजीचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, वाई—४१२ ८०३. Δ **सी. जी. देशपांडे :** पुणे विद्यापीठाच्या प्रायोगिक मानसशास्त्र विभागात प्राध्यापक; बंगला नं. ३; पुणे विद्यापीठ परिसर; पुणे—४११ ००७. Δ **एकनाथ घाग :** मराठी समीक्षक व कवी, विश्वकोशात काही नोंदींचे लेखन, मराठीचे प्राध्यापक, वर्तक कॉलेज, वसई, जि. ठाणे. Δ **रमेश कुबल :** मराठी कवी, कथाकार व नाटककार, वसई येथील वर्तक कॉलेजात मराठीचे प्राध्यापक, ब १६६/६, गव्हर्मेंट कॉलनी, वांद्रे (पूर्व) मुंबई—४०० ०५१. Δ **तानाजी ठोंबरे :** मराठीचे प्राध्यापक, बार्शी महाविद्यालय, बार्शी; लताकुंज, शिवाजीनगर, बार्शी; जि. सोलापूर.

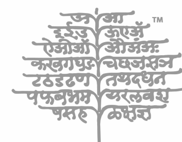
संपादकीय—

महाराष्ट्र तत्त्वज्ञान परिषद

'मराठी अर्थशास्त्र परिषद' ही संघटना, आपल्या 'अर्थसंवाद' ह्या त्रैमासिक मुखपत्रासह, आता स्थिर झाली आहे असे म्हणता येईल. तिच्या नावातील 'मराठी' हा शब्द आवश्यक आणि सार्थ आहे. 'मराठी'च्या जागी 'महाराष्ट्र' हा शब्द असता तर त्या नावातून महाराष्ट्रातील अर्थशास्त्रज्ञांची परिषद एवढाच अर्थ व्यक्त झाला असता आणि आजच्या परिस्थितीत त्या परिषदेचे कामकाज इंग्रजीतून चालण्यात काही आडकाठी राहिली नसती. किंबहुना आजच्या परिस्थितीत तिचे कामकाज इंग्रजीतून चालविणे केवळ सुलभच नव्हे तर स्वाभाविकही मानले गेले असते. कारण महाराष्ट्रात, विशेषतः मुंबईत, अनेक अमहाराष्ट्रीय अर्थशास्त्रज्ञ आहेत, 'महाराष्ट्र अर्थशास्त्र परिषद' हे नाव धारण करणाऱ्या व्यावसायिक आणि विद्याशाखीय संघटनेत त्यांना हक्काने स्थान असले पाहिजे असे सर्वांनी मानले असते आणि ते योग्यच झाले असते आणि सर्वांना सारखीच अनुकूल (किंवा सारखीच प्रतिकूल) म्हणून इंग्रजी हे तिच्या कामकाजाचे भाषिक माध्यम म्हणून स्वीकारले जाणे स्वाभाविक ठरले असते.

उदा. 'महाराष्ट्र ॲकॅडमी ऑफ् सायन्स' ही संघटना आपले सर्व कामकाज इंग्रजीतून पार पाडते आणि विज्ञान व तंत्रज्ञान यांच्या शिक्षणाची आणि वापराची आजची अवस्था पाहिली तर ह्या धोरणाला आजतरी व्यावहारिक पर्याय नाही असे म्हणावे लागते. मराठीभाषिक लोकांमध्ये वैज्ञानिक ज्ञानाचा आणि विचारांचा मराठीतून प्रसार करण्याचे, विज्ञानामध्ये त्यांना कुतूहल निर्माण करण्याचे किंवा ते अधिक तीव्र करण्याचे काम करणाऱ्या संघटनाही महाराष्ट्रात आहेत. आता 'महाराष्ट्र ॲकॅडमी ऑफ् सायन्स' ह्यासारख्या प्रादेशिक असल्याचा दावा करणाऱ्या संघटनेला लोकभाषेला पूर्णपणे डावलून चालणार नाही हे उघड आहे. ब्रिटिश राजवटीत गावाच्या ज्या भागात ब्रिटिश मुलकी आणि फौजी अधिकारी राहात, ज्याच्यात फक्त खानसामे, चपराशी आणि बाबू म्हणूनच भारतीयांना प्रवेश असे, त्याला मुख्य गाव समजत आणि परंपरेने आलेले जे प्राचीन गाव असे त्याला 'नेटिव क्वॉर्टर्स' म्हणत. ज्या वृद्ध ब्रिटिश कर्नल्सना 'Poonah' हे नाव ऐकून आज अंतःकरणात गलबलल्यासारखे होते त्यांच्या दृष्टीने उदा. शनिवार पेठ हा त्या शहराचा भाग नव्हता. 'महाराष्ट्र ॲकॅडमी ऑफ् सायन्स' ह्या संघटनेचे बहुसंख्य सभासद महाराष्ट्रीय, मराठी भाषिक असणे स्वाभाविक आहे. नसतील तर ती अस्वाभाविक परिस्थिती, जिची जाणीवपूर्वक दखल घेतली पाहिजे आणि जिच्यावर परिणामकारक उपाय तातडीने केले पाहिजेत अशी समस्या ठरेल. (उदा. मुंबई विद्यापीठाच्या अर्थशास्त्र-विभागात कालपरवापर्यंत महाराष्ट्रीय प्राध्यापक आढळत नसे. ह्या वस्तुस्थितीचे समाजशास्त्रीय विश्लेषण करून तिची कारणे जर कुणी शोधून काढली, तर भारतीय विद्यापीठांच्या कारभारामागे ज्या प्रेरणा असतात त्यांच्यावर महत्त्वाचा प्रकाश पडेल.) आणि महाराष्ट्र ॲकॅडमी ऑफ् सायन्सिसचे बहुसंख्य सदस्य जर मराठी भाषिक असतील, तर त्यांचा विज्ञानविषयक व्यवहार बऱ्याच अंशी मराठीतून चालावा ही गोष्टही स्वाभाविक ठरली पाहिजे. वस्तुस्थिती जर अशी नसेल, जर मराठी भाषिक वैज्ञानिक आपला सर्व विज्ञानविषयक व्यवहार इंग्रजीतून करीत असतील तर तीही विकृती आहे असेच म्हणावे लागेल. तिचा अर्थ असा होईल की विज्ञान ही सबंध गोष्टच, महाराष्ट्रातील जनतेच्या दृष्टीने परकी, उपरी आहे, ती महाराष्ट्रीय लोकजीवनाचा भाग बनलेली नाही. आणि विज्ञानासारखी अनेक दृष्टींनी अत्यंत महत्त्वाची असलेली गोष्ट जर बहुसंख्य महाराष्ट्रीयांच्या दृष्टीने परकी असेल तर ही शोचनीय परिस्थिती आहे आणि तिच्यावर ताबडतोब इलाज केले पाहिजेत हे सहज मान्य होईल.

अनुक्रमणिका





विशिष्ट विद्याशाखांच्या अभ्यासाला, त्या क्षेत्रातील संशोधनाला आणि त्यातून निष्पन्न होणाऱ्या विचारांच्या प्रसाराला उत्तेजन देण्यासाठी अस्तित्वात आलेल्या वरील संघटनांच्या धर्तीवर 'महाराष्ट्र (किंवा मराठी) तत्त्वज्ञान परिषद' ही तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात ह्याच स्वरूपाचे काम करू पाहणारी संघटना निर्माण करण्याचा उपक्रम आता हाती घेण्यात आला आहे, ही स्वागतार्ह गोष्ट आहे. पुणे विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञानविभागाने 'तत्त्वज्ञान-मंदिर' ह्या लुप्त झालेल्या तत्त्वज्ञानविषयक नियत-कालिकाचे काही काळापूर्वी पुनरुज्जीवन केले आणि तत्त्वज्ञानातील समस्यांवर ज्यांना मराठीतून विचार मांडायचे असतील त्यांच्यासाठी एक व्यासपीठ उपलब्ध करून दिले. प्रा. दे. द. वाडेकर यांच्या नेतृत्वा-खाली आणि संपादकत्वाखाली रचण्यात आलेल्या मराठी तत्त्वज्ञानकोशाच्या प्रसिद्धीनंतर संबंधित मंडळाने आपले कार्य संपुष्टात आले असे न मानता मराठीत तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथ प्रसिद्ध करण्याची एक व्यापक योजना हाती घेतली आहे आणि तिची कार्यवाही होत आहे. ह्या घटनांच्या पार्श्वभूमीवर महाराष्ट्र तत्त्वज्ञान परिषद संघटित करण्याचा उपक्रम स्वाभाविकपणे अपेक्षित होता. केवळ तत्त्वज्ञान ह्या विषयाला वाहिलेले नियतकालिक मराठीतून नेमाने प्रसिद्ध होते, तत्त्वज्ञानाच्या अनेक शाखांवर आणि कालखंडांवर विवेचक पुस्तके प्रकाशित करण्याची योजना कार्यान्वित होते ह्या घटनांचा अर्थ असा की व्यावसायिक तत्त्ववेत्त्यांची महाराष्ट्रातील संख्या आता एका विशिष्ट पातळीपर्यंत पोचली आहे आणि आपल्या व्यावसायिक कामाचा एक भाग म्हणून, आपल्या चिंतन-संशोधनातून जी फल-निष्पत्ती होते ती सह-अभ्यासकांपुढे मांडण्याची व्यावसायिक गरज त्यांना भासू लागली आहे. वरील उपक्रम ह्या गरजेतून स्वाभाविकपणे निर्माण झाले आहेत असेच त्यांच्याकडे पाहण्यात येईल.

पण वासाहतिक दर्जापासून स्वतःची मुक्तता करू पाहणाऱ्या समाजाच्या बाबतीत, म्हणजे राजकीय, आर्थिक, वैचारिक-सांस्कृतिक परावलंबित्वापासून स्वतःची मुक्तता करू पाहणाऱ्या समा-जाच्या बाबतीत स्वाभाविक काय आहे आणि कृत्रिम, अनुकरणात्मक काय आहे हे ठरविणे सोपे नसते. विशेषतः कुंठित अशा सामाजिक अवस्थेमध्ये आंतरिक, स्वयंप्रेरित चलनवलन पुन्हा सुरू व्हावे यासाठी अनेकदा बाहेरून चालना द्यावी लागते. आणि अशी बाहेरून देण्यात आलेली चालना 'कृत्रिम' असली, तरी अनिष्ट नसते. पण ह्या बाह्य चेतकाने उत्तेजित केलेल्या चलनवलनाचे जर स्वयंप्रेरित गतीमध्ये रूपांतर झाले नाही, तर हा सर्व फसलेला आणि म्हणून निरर्थक ठरलेला खटाटोप ठरतो. तेव्हा वरील सर्व उपक्रमांचे स्वागत करताना कित्येक गोष्टींकडे लक्ष वेधणे आवश्यक वाटते.

आजपर्यंत ह्या स्वरूपाचे झालेले प्रयत्न एकंदरीत क्षीण आणि अल्पजीवी ठरले आहेत. उदा. कै. प्रा. जे. सी. पी. दांद्राद यांच्या प्रेरणेने सुरू करण्यात आलेली 'बॉंबे फिलॉसॉफिकल सोसायटी' ते हयात असताना बरीच जोमदार होती. तत्त्वज्ञानाच्या विवेचनासाठी व चिकित्सेसाठी तत्त्ववेत्त्यांनी चालविलेल्या संस्थेने कोणत्या पद्धतीने काम करावे ह्याचा आदर्शच तिने घालून दिला होता असे म्हणता येईल. पण त्यांच्या मृत्यूनंतर हा जोम बराच हटला. काही काळ क्षीण आणि विस्कळित अवस्थेत ती टिकून राहिली. पण आता ती मृतप्राय किंवा मृत आहे. प्रा. दि. य. देशपांडे ह्यांच्या पुढाकाराने सुरू झालेल्या 'धि इंडियन फिलॉसॉफिकल असोसिएशन' ह्या संस्थेची हकिकत साधारण अशीच आहे. प्रा. देशपांडे ह्यांनी ह्या संस्थेचे अतिशय निष्ठेने आणि प्रयत्नांची पराकाष्ठा करून संगोपन केले. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील अनेक नामवंत आणि अभ्यासू सहकारीही त्यांच्या भोवती गोळा झाले होते. संस्थेने बाळसे धरले आहे, ती वाढत जाईल आणि स्थिर होईल अशी निश्चिती वाटण्याजोगी परिस्थितीही काही काळ निर्माण झाली होती. पण प्रा. देशपांडे निवृत्त झाल्यानंतर हा सर्व उत्साह ओसरला आणि आज संस्थेचे अस्तित्व नाममात्र आहे.

ह्या दोन घटनांमध्ये काही साम्य आहे. तत्त्वज्ञानावर श्रद्धा असलेली एक व्यक्ती असते, ती आपला उत्साह सहकाऱ्यांमध्ये संक्रांत करण्यात यशस्वी होते, ह्या सर्वांना एकत्र घेऊन ती व्यक्ती एक

संघटना बांधते, तिचे संगोपन करते, ती वाढत जाईल आणि टिकून राहील अशी स्पष्ट लक्षणे दिसू लागतात, तिला स्वतंत्र, स्वायत्त अस्तित्व लाभले आहे असा भास निर्माण होतो, पण ती निवृत्त झाल्यावर संघटना खरे पाहता अचेतन झालेली असते, फक्त हे समजून यायला काही वेळ लागतो. म्हणजे हा सबंध प्रयत्न एका व्यक्तीचा असतो आणि राहतो. सामूहिक प्रयत्न असे स्वरूप त्याला प्राप्त होत नाही. अनेक ठिकाणी प्रारंभ होतात पण परंपरा निर्माण होत नाही. (भारतीय राजकारणात जे घडले आणि घडत आहे त्याचेच हे प्रतिबिंब आहे का ?)

पण हे प्रयत्न इंग्रजीतून झाले होते; ही त्यांची मर्यादा आणि दोष होता आणि हे त्यांच्या क्षीणतेचे आणि अल्पायुषीपणाचे कारण होते असे कदाचित् म्हटले जाईल. पण हे म्हणणे टिकण्यासारखे नाही. आज तत्त्वज्ञानाच्या अध्ययनाची भाषा इंग्रजीच आहे. अध्यापनाची भाषा काही प्रमाणात मराठी असली, तरी पदव्युत्तर अध्यापनाची भाषा बऱ्याच अंशी इंग्रजी आहे. आणि औपचारिक दृष्टया अध्यापनाची भाषा जरी मराठी असली, तरी पदवीपरीक्षेचा अभ्यासक्रम चांगल्या प्रकारे शिकविण्यासाठी विषयाची जी तयारी लागते ती केवळ मराठी पुस्तके वाचून साधता येणार नाही हे उघड आहे. ह्यासाठी जी इंग्रजी पुस्तके अभ्यासावी लागतील त्यांतील विवेचन नीट समजण्याइतके इंग्रजी ज्याला येते, त्याला इंग्रजीतून तात्त्विक लिखाणही करता येईल. राइल किंवा हॅंपशायर यांच्यासारखे सफाईदार इंग्रजी त्याला लिहिता येणार नाही, किंवा माइंड किंवा फिलॉसॉफिकल रिव्ह्यू ह्यासारख्या नियतकालिकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या सर्वसाधारण लेखांच्या भाषेसारखी नीटनेटकी भाषाही कदाचित् त्याला लिहिता येणार नाही. परंतु पुरेसे कष्ट घेतले तर त्याला जे काही सांगायचे असेल ते आपल्या सहकाऱ्यांना कळेल अशा रीतीने तो ते इंग्रजीतून निश्चितपणे मांडू शकेल. म्हणजे ह्या पातळीवर आकलनाची भाषा आणि आविष्काराची भाषा ह्यांच्यात फार तफावत असू शकणार नाही. अर्थात् त्याला स्वतःला काही सांगायचे असेल तर, आवश्यक तेवढी तात्पुरती परिभाषा बनवूनही, मराठीतून तो ते कितीतरी अधिक चांगल्या प्रकारे सांगू शकेल यात शंका नाही. पण इंग्रजीतून पुरेसे तत्त्वज्ञानविषयक लिखाण आपले तत्त्वज्ञानाचे अध्यापक करीत नाहीत ह्याचे भाषिक अडचण हे मुख्य कारण नव्हे ही गोष्ट स्पष्ट आहे.

अर्थात् शैलीदार इंगजी भाषा आपल्याला लिहिता येत नाही ही खंत आणि त्यातून निर्माण होणारी कमतरतेची जाणीव ह्यातून आपले विचार मोकळेपणे मांडण्यात एक मोठी मानसिक अडचण निर्माण होते ह्यात शंका नाही. पण ही आपणच आपल्या पायात अडकविलेली बेडी आहे. तात्त्विक समस्यांविषयी आपण केलेला विचार मांडणे आणि स्वतःचे आणि इतरांचे विचार तपासणे हे आपले मुख्य उद्दिष्ट असेल, तर इंग्रजी भाषेकडे आपण केवळ साधन म्हणून पाहू. सफाईदार इंग्रजी भाषा हे जर आपले साध्यच असेल, तर वासाहतिक मनोवृत्तीतून आपण अजून बाहेर पडलो नाही असा त्याचा अर्थ होईल.

आजची वास्तव परिस्थिती अशी आहे की पदवीपरीक्षेपर्यंतचे तत्त्वज्ञान चांगल्या प्रकारे शिकविण्यासाठी प्रमाण इंग्रजी पुस्तकांचा अभ्यास करणे आवश्यक आहे एवढे म्हणून भागणार नाही. पदवीपरीक्षेपर्यंतच्या तत्त्वज्ञानाचा चांगल्या प्रकारे अभ्यास करण्यासाठीही विद्यार्थ्यांना प्रमाण इंग्रजी पुस्तके वाचणे भाग असते असेही म्हणावे लागते. मराठी भाषेचा माध्यम म्हणून विद्यापीठात प्रवेश होऊन पंचवीस वर्षे लोटल्यानंतरही अशी परिस्थिती आहे ह्याचीही जबाबदारी प्राध्यापकांकडेच जाते. पुरेशी कसदार अशी पाठ्यपुस्तके मराठीत प्रसिद्ध झालेली नाहीत. ही वस्तुस्थिती आणि आपल्या ज्ञानशाखेच्या विकासासाठी तत्त्ववेत्त्यांनी सुरू केलेल्या संघटना जीव धरत नाहीत ही वस्तुस्थिती ह्यांचा काही परस्परसंबंध आहे का ? तत्त्वज्ञानातील समस्यांविषयी आपण स्वतः केलेला विचार समव्यावसायिकांपुढे मांडावा अशी गरज आपल्याला भासत नाही का ? असा विचार करण्या-

इतकी तत्त्वज्ञानाविषयीची आस्था आणि तो मांडण्यासाठी आवश्यक असलेला आत्मविश्वास ह्यांचा आपल्यात अभाव आहे का ? नेमलेली पुस्तके शिकविणे, ह्या पुस्तकांतील विवेचनांवर प्रश्न विचारून विद्यार्थ्यांची त्यांनी दिलेली उत्तरे तपासणे एवढीच आपल्या व्यावसायिक कर्तव्याची मर्यादा आहे असे आपण मानत असलो, तर आपण जी पाठ्यपुस्तके प्रसिद्ध करू त्या इंग्रजी पुस्तकांच्या छाया असतील. ती आपण स्वतः लिहिलेली पुस्तकेच नसतील. आणि आपल्याला व्यावसायिक संघटनेची खरी आवश्यकता असणार नाही. उपचार म्हणून अशा संघटना आपण चालवू. पण त्यांच्यांत प्राण असणार नाही.

तत्त्वज्ञानाचे लक्षण असे, की त्याची झेप अंतिम तत्त्वांकडे असते. खरीखुरी जिज्ञासा नसेल तर शास्त्रे – केवळ विज्ञाने नव्हेत तर सुव्यवस्थित ज्ञान ह्या अर्थाने शास्त्रे – निर्माण होणार नाहीत आणि शास्त्रे नसतील तर तत्त्वज्ञानही निर्माण होणार नाही. तेव्हा विज्ञान, सामाजिक शास्त्रे, नीती, कला, धर्म, इ. जीवनाच्या क्षेत्रांत जर जोमदारपणे विचार होत नसेल, विधायक अस्वस्थता आणि तिच्यातून उभी राहणारी नवनिर्मिती नसेल तर तेथे तत्त्वज्ञानही असणार नाही. उदा. आपल्या समाजसुधारकांनी पारंपरिक धार्मिक नीतीच्या संकल्पनेच्या जागी एका वेगळ्या प्रकारच्या नीतीच्या संकल्पनेचा पुरस्कार केला. ह्यातून अनेक तात्त्विक प्रश्न उपस्थित होतात. नीतितत्त्वांचे ज्ञान आपल्याला कसे होते ? त्यांच्या प्रामाण्याचे निकष कोणते ? ह्या प्रश्नांचा जर गंभीरपणे आणि जिद्दीने पाठपुरावा करण्यात आला असता, तर ह्या प्रयत्नातून आपले स्वतःचे सामाजिक तत्त्वज्ञान आणि त्याच्याशी संबंधित अशा धार्मिक तत्त्वज्ञान, ज्ञानशास्त्र इ. तत्त्वज्ञानाच्या शाखा उभ्या राहिल्या असत्या. ह्या प्रश्नांचा पाठपुरावा करताना आपण अर्थात आवश्यक तेथे पाश्चात्य तत्त्वज्ञानातून लाभणाऱ्या विचारधनाचा उपयोग केला असता. पण आपले तत्त्वज्ञान त्याच्यावर पुष्ट झाले असते. कारण आपण आपल्या जीवनाच्या संदर्भात स्वतःला पडलेल्या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याच्या प्रयत्नांतून निर्माण झालेले हे तत्त्वज्ञान असते. 'लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम' आणि ' भाषिक विश्लेषण ' इ. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात निर्माण झालेल्या विचारधारा अतिशय सूक्ष्म, अमूर्त, जीवनाच्या धकाधकीपासून खूपच दूर असलेल्या समस्यांच्या संदर्भात विकसित झाल्या आहेत असा भास होतो. आता तत्त्वज्ञानाची स्वतःची अशी स्वयंचलित परंपरा निर्माण होते, पूर्वसूरींनी ज्या स्वरूपात समस्या उपस्थित केलेल्या असतात आणि ज्या मार्गांनी त्यांची उकल करण्याचा प्रयत्न केलेला असतो, त्यांचे धागे पकडून तत्त्ववेत्ते विचारांचा विकास करतात ही गोष्ट अगदी खरी आहे. पण धर्म, विज्ञान, कला, सर्व प्रकारचे सामाजिक व्यवहार ह्या विशिष्ट क्षेत्रांत तत्त्वज्ञानाची पाळेमुळे रुजलेली असतात, त्यांच्यापासून लाभणाऱ्या पोषणातून तत्त्वज्ञानाचे चैतन्य टिकून राहते ही गोष्टही तितकीच खरी आाहे. गणिती विधानांची सिद्धी शक्य तितकी चोख करण्याच्या प्रयत्नातून जे तर्कशास्त्र विकसित झाले, त्याच्यातून 'लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम' ही विचारधारा उदयाला आली. आणि गणिताची ही जी विलक्षण मोहिनी पाश्चात्य मनावर आहे तिचीही पाळेमुळे गणिताबाहेर विस्तारली आहेत. पायथॅगोरस–प्लेटोच्या दर्शनात गणित हा अध्यात्माचा भाग होता. आणि गणिताविषयीचा हा दृष्टिकोण रसेलमध्ये फिरून नव्याने अवतरला. उलट देकार्तमध्ये गणित हा अध्यात्माचा पर्याय ठरला. धार्मिक श्रद्धेचे प्रामाण्य शंकास्पद ठरल्यानंतर संशयातीत सत्याची जागा धर्माऐवजी गणिताने घेतली.

तेव्हा जोपर्यंत आपल्या सामाजिक जीवनातून निर्माण होणाऱ्या प्रश्नांचा गंभीरपणे आणि जिद्दीने पाठपुरावा आपण करीत नाही, तोपर्यंत आपले स्वतःचे असे तत्त्वज्ञान निर्माण होणार नाही. मग आपण उपचार म्हणून इंग्रजी पुस्तके किंवा त्यांच्या कमीअधिक विकृत छाया असलेली मराठी पुस्तके शिकविणे एवढेच आपले व्यावसायिक काम आहे असे मानू. आणि अशी जर आपली खरी धारणा असली तर तत्त्वज्ञान परिषद अस्तित्वात आली तरी टिकणार नाही आणि टिकली तरी निर्जीव राहील. असे काही प्रश्न आपल्यापुढे आहेत का ? समता आणि सामाजिक न्याय ह्या तत्त्वांवर

समाजाची नव्याने बांधणी करण्याचे अजस्र काम आपल्या समाजापुढे आहे. ह्या तत्त्वांचा नेमका आशय काय आणि त्यांच्या प्रामाण्याचा नेमका आधार काय ? भारतीय परंपरेचा सम्यक् अर्थ लावायचा, तिचे मूल्यमापन करायचा आणि ह्याच्या आधारावर तिच्यात इष्ट ते परिवर्तन घडवून आणायचा प्रश्न आहे. भारतीय परंपरेत जी मानवी आणि नैतिक मूल्ये उमलली, त्यांच्या आशयाला परंपरानिरपेक्ष असे स्वरूप आणि प्रामाण्य देता येईल का ? कोणत्या मूल्यांचा संकोच आणि अभाव ह्या परंपरेत होता ? पारंपरिक मूल्यांना नवे रूप देऊन ह्या वर्जित मूल्यांशी त्यांचा समन्वय साधता येईल का ? ह्या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्यासाठी पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञानाचा कसून अभ्यास करावा लागेल. पारंपरिक अध्यात्माधिष्ठित जीवनपद्धतीचे विश्लेषण करावे लागेल. आज आपली परिस्थिती अशी आहे, की अद्वैती वेदान्तासारख्या जनमानसातही ठाण मांडून बसलेल्या प्रभावी आणि प्रतिष्ठित दर्शना-वरील प्रमाण ग्रंथांचीही भाषांतरे मराठीत करण्यात आलेली नाहीत. मग इतर दर्शनांची गोष्टच करायला नको. विशेषतः बौद्ध तत्त्वज्ञानाविषयी दलित समाजात प्रबळ जिज्ञासा निर्माण झाली आहे. जोतिबा फुले, बाबासाहेब आंबेडकर ह्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या आधारे भारतीय परंपरेचा एका वेगळ्या आणि ताज्या दृष्टिकोणातून ते अर्थ लावू पहात आहेत. ह्या प्रश्नांना महाराष्ट्रीय तत्त्ववेत्त्यांनी सामोरे गेले पाहिजे, तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासक्रम ह्या जिवंत प्रश्नांभोवती गुंफले पाहिजेत, ह्या प्रश्नांविषयी शिक्षित आणि पद्धतशीर विचार कसा करावा ह्याची प्रात्यक्षिके अभ्यासकांपुढे, विशेषतः विद्यार्थ्यांपुढे ठेवली पाहिजेत. हे काम करताना पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासातून मिळालेल्या आयुधांचा वापर करणे अनिवार्य ठरेल. पण आपल्या प्रश्नांची उकल करण्यासाठी म्हणून जर इतरांनी घडविलेल्या आणि आपल्याला आयती मिळालेल्या आयुधांचा वापर आपण केला तर स्वतःची आयुधे घडविण्याची कुवतही आपल्यात निर्माण होईल.

विशेषतः इतरांच्या तुलनेने आपण कुठे आहोत ह्याची काळजी करण्याचे आपण सोडून दिले पाहिजे. ह्या काळजीतून लुटुपुटूचे तत्त्वज्ञान निर्माण होते. आपल्यासमोर पडलेल्या कामाच्या दृष्टीने आपण कुठे आहोत, त्याच्याशी मुकाबला करण्यासाठी आवश्यक असलेली कुवत आपल्याला कशी कमावता येईल ह्याची विवंचना केली पाहिजे. तिच्यातून जे तत्त्वज्ञान निर्माण होईल ते आपले स्वतःचे असेल आणि त्याचा अपरिहार्य परिणाम म्हणून आपले स्वतःचे आणि आपल्या समाजाचे परिवर्तन घडून येईल.



१९४७-१९५४ पर्यंत झालेल्या मराठी पुस्तकांत प्रथम क्रमांकाचे साहित्य अकादमी
(नवी दिल्ली) चे रु. पाच हजार पारितोषिक प्राप्त झालेले

वैदिक संस्कृतीचा विकास




पृ. ६००] (सुधारून वाढविलेली नवीन आवृत्ती) [किंमत ३० रु.

लेखक- तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी.

प्रकाशक : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि० सातारा)



अनुक्रमणिका





आ. ह. साळुंखे

लोकायतदर्शन : स्त्री व कामजीवन

['लोकायतदर्शना'वरील श्री. आ. ह. साळुंखे यांचा ४ था लेखांक 'नवभारत'च्या ऑक्टोबर, ८० च्या अंकात क्रमशः प्रसिद्ध झाला. हा ५ वा लेखांक. – संपा.]

मानवी जीवन व संस्कृती यांच्याकडे केवळ पुरुषांच्या व पुरुषांना अनुकूल असलेल्या दृष्टिकोणातून न पाहता स्त्रियांच्याही दृष्टिकोणातून त्यांच्याकडे पाहणे आवश्यक आहे, याची स्पष्ट जाणीव लोकायतदर्शनाने (चार्वाकदर्शनाने) दाखविली आहे. भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासात अशी जाणीव दाखविणारे लोकायत हे पहिले व एकमेव तत्त्वज्ञान होते की नाही, याविषयी मतभेद होऊ शकतील. परंतु त्याने अशी जाणीव दाखविली आहे, याविषयी मात्र निर्विवाद असे पुरावे आढळतात. कामभावना ही मूलतः विकृती नसून तो मानवी प्रकृतीचा व संस्कृतीचाही एक अविभाज्य घटक आहे, हा चार्वाकांचा दृष्टिकोणही भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासात वैशिष्टयपूर्णच मानावा लागेल. याउलट वैदिक अनुयायांच्या कामजीवनविषयक आचार-विचारांकडे पाहिले तर बहुतांशी 'ताकाला जाऊन भांडे लपविण्याचा' प्रकारच आढळतो. तसे पाहिले तर वैदिक संस्कृतीने 'कामा'ला एक पुरुषार्थ म्हणून मान्यता दिली आहे. परंतु वर्णव्यवस्थेमध्ये शूद्राकडे ज्या भावनेने पाहिले जाई, त्याच भावनेने पुरुषार्थव्यवस्थेमध्ये 'कामा'कडे पाहिले जाई, असे म्हटले तर वावगे ठरू नये. हीच स्थिती स्त्रीविषयक आचारविचारांची. स्त्रीला अर्धांगिनी, सहधर्मचारिणी वगैरे मानण्यात आले होते. परंतु व्यवहारात तिची व शूद्राची स्थिती सारखीच होती. त्यामुळेच वैदिकांच्या स्त्रीविषयक व कामजीवनविषयक आचार-विचारांमध्ये दुटप्पीपणा आला आहे. याउलट, लोकायतदर्शनाने स्त्री व कामजीवन याबाबतीत मांडलेले विचार वास्तव, विवेकी व वस्तुस्थितीला सामोरे जाणारे आहेत. परंतु त्यामुळेच वैदिक अनुयायांच्या दृष्टीने ते अनैतिकता व स्वैरता यांचे द्योतक ठरले आहेत. जे विचार आपल्याला अनुकूल नाहीत ते चारित्र्यहीनता, भ्रष्टता, अनैतिकता इत्यादींसारख्या दोषांनी ग्रस्त असतात, असे मानण्याची वैदिक अनुयायांची पद्धतच आहे. अशा स्थितीत, लोकायतदर्शनाचे या विषयावरचे नेमके विचार काय होते ते पाहणे आणि वैदिकांच्या विचारांबरोबर त्यांची तुलना करणे इष्ट ठरेल.

अनीतिमान कोण ?

चार्वाकांना प्रतिकूल असे विचार मांडणाऱ्या लेखकांचा आधी परामर्श घेणे योग्य ठरेल. कृष्णमिश्र, चिरंजीव भट्टाचार्य व गुणरत्न हे चार्वाकांना अनीतिमान ठरविणारे प्रमुख लेखक होत. कृष्णमिश्राच्या 'प्रबोध-चंद्रोदय' नावाच्या नाटकामध्ये चार्वाकपंथी महामोहाने पुढीलप्रमाणे विचार मांडले आहेत. विशिष्ट स्त्री ही परस्त्री आहे, की स्वस्त्री आहे, असा भेद आम्ही करीत नाही. स्त्रियांशी स्वैर संबंध ठेवावा की ठेवू नये, असा विचार दुर्बल पुरुषच करतात (२·१८). चिरंजीव भट्टाचार्याने चार्वाकाचा दृष्टिकोण पुढीलप्रमाणे मांडला आहे : स्वदारपरदारेषु यथेच्छं विहरेत्सदा । (विद्वन्मोद-तरंगिणी ३४) –नेहमी स्वस्त्री व परस्त्री यांच्याशी स्वैर विहार करावा. हरिभद्रसूरीच्या षड्दर्शनसमुच्चयावर व्याख्या लिहिताना गुणरत्नाने चार्वाक-दृष्टिकोण पुढीलप्रमाणे मांडला आहे : 'ते च...... मात्राद्यगम्यगमनमपि कुर्वते । वर्षे वर्षे सर्वे संभूय यथानामनिर्गमं स्त्रीभिरभिरमन्ते । धर्मं कामादपरं न मन्यते ।'– ते मातृगमनासारखी निषिद्ध कृत्येही करतात. सर्वजण दरवर्षी एकत्र जमून स्वैरपणे स्त्रियांशी रममाण होतात. 'कामा'खेरीज दुसरा धर्म मानत नाहीत. तसेच, ८२ क्रमांकाच्या श्लोकात 'खाद' या शब्दाचे स्पष्टीकरण करताना गम्यागम्य-

अनुक्रमणिका





विचार करू नये, असा चार्वाक दृष्टिकोण त्याने मांडला आहे (श्लोक ८० ते ८२). नैषधीयचरितामध्ये चार्वाकाने पुढील विचार मांडला आहे. "हे द्विजांनो, गुरुपत्नीशी संबंध ठेवण्यामध्ये काही पाप आहे, हा विचार सोडून द्या. कारण, तुमच्या नेत्याने म्हणजे सोमाने गुरुपत्नीविषयी कमालीची आसक्ती दाखविली आहे." (नै. च. १७.४४).

चार्वाकांच्या विरोधकांनी चार्वाकांचे म्हणून हे जे विचार मांडले आहेत, ते चार्वाकांनी खरोखरच मांडले असतील तर चार्वाकांचे वर्तन अनैतिक व समाजविरोधी होते, असे निःसंशयपणे म्हणता येईल. परंतु या सर्व विचारांचे योग्य त्या पार्श्वभूमीच्या आधारे विश्लेषण केले असता, वस्तुस्थिती काही वेगळीच असल्याचे स्पष्ट होते.

माधवाचार्यांसारख्या वैदिक पंडिताने आपल्या सर्वदर्शनसंग्रहामध्ये चार्वाकतत्त्वज्ञानाचे एक दर्शन म्हणून विवेचन केले आहे. चार्वाकांचा कामजीवनविषयक दृष्टिकोण असा उच्छृंखल असल्याचे त्यांनी म्हटलेले नाही. उलटपक्षी चार्वाकमत 'दुरुच्छेद' (खंडन करण्यास अवघड) आहे; कारण, सर्व प्राणी बहुधा चार्वाक-मताचेच अनुसरण करीत असतात, असे म्हटलेले आहे. चार्वाक हे नीतिबाह्य आचरण करणारे होते असे मानले असता, बहुतेक सर्व लोक त्यांचे आचरण करीत असल्यामुळे ते बहुसंख्य लोकही नीतिबाह्य आचरण करीत असल्याचा निष्कर्ष स्वाभाविकपणेच काढावा लागेल. प्राचीन भारतातील बहुसंख्य समाज अनीतिमान होता काय? चार्वाकांना अनीतिमान ठरविण्याचा उद्योग करताना बहुसंख्य समाजाला अनीतिमान ठरवावे लागेल आणि या बहुसंख्य समाजात वैदिकांचे पूर्वजही असण्याची शक्यता आहे, याचा विसर पडता कामा नये.

चार्वाकांवर आक्षेप घेणारांपैकी कृष्णमिश्राने आपल्या रूपकात्मक नाटकात चार्वाकांवर हेतुपुरस्सर दुष्ट आरोप केलेले आहेत. चार्वाक हे सर्व प्रकारच्या दुष्कृत्यांचे पुरस्कर्ते होते, असे दाखवावयाचे हे गृहीत धरून आपल्या स्वतःच्या कल्पनेनुसार जी जी कृत्ये 'दुष्कृत्य' या सदरात मोडत होती, ती सर्व कृत्ये त्याने चार्वाकांच्या माथी मारली आहेत. चिरंजीव भट्टाचार्याने वैदिकांचाच दृष्टिकोण आपल्या विधानातून मांडला आहे. नैषधीयचरितात आलेले वाक्य उघड उघड उपहासात्मक आहे. सोमासारख्या द्विजराजानेच जो आदर्श घालून दिला आहे, त्याचे पालन वैदिक अनुयायांनी करावे, असा सल्ला त्यांना उपरोधाने दिला आहे. देवांचा व अर्थातच स्वतः सोमाचाही गुरू असलेल्या बृहस्पतीची पत्नी वैदिकांचा नेता असलेल्या सोमाने पळवून नेली आणि पुन्हा गुरुपत्नीशी कसे वागावे याच्यावर उदात्त तत्त्वज्ञान सांगावयासही हेच लोक पुढे सरसावले ! या ढोंगबाजीवर चार्वाकांनी प्रस्तुत वाक्यातून कठोर प्रहार केलेला आहे. सोमाने केलेल्या दुष्कृत्याचे ते समर्थक होते असे मानले, तर तो त्यांच्या हेतूचा कमालीचा विपर्यास ठरेल. सोमाच्या ज्या कृत्यामुळे बृहस्पतीनें वैदिक संस्कृतीपासून फारकत घेतली त्या कृत्याचा तो समर्थक होता, असे मानणे मुळीच तर्कसंगत ठरणार नाही. गुणरत्नाने चार्वाकांवर जी टीका केली आहे, ती त्याने चार्वाक व कापालिक यांच्यात ऐक्य मानल्यामुळे निर्माण झाली आहे. स्वतः हरिभद्रसूरीने अशाप्रकारचे विचार मांडलेले नाहीत. वस्तुतः गम्यागम्याचा विचार न करता समागम करणारे ते कापालिक (व याज्ञिकही) होत, चार्वाक नव्हेत.

लोकायतदर्शनाचे कामजीवनाविषयीचे विचार असे उच्छृंखल नव्हते, हे मी केवळ मनःकल्पित अनुमानाने म्हणत नाही. माझ्या या मताला पद्मपुराणात एक प्रबळ पुरावा आढळतो. आजपर्यंत हा पुरावा बहुधा उपेक्षितच राहिला आहे. या पुराणात बृहस्पतीने असुरांना फसविण्यासाठी उपदेश केला, अशी कथा आली आहे. बृहस्पती म्हणतो,

योनिजास्तु कथं योनिं श्रयन्ते जन्तवस्त्वमी ॥
मैथुनेन कथं स्वर्गं यास्यन्ति दानवेश्वर ॥

(पद्मपुराण ५. १३. ३३१, ३३२)

– ज्या योनीतून हे जंतू जन्माला आले, त्याच योनीचा ते पुन्हा कसा बरे आश्रय घेत आहेत ? हे दानवेश्वरा, ते मैथुनाच्या द्वारे स्वर्गाला कसे बरे जातील ?

येथे बृहस्पतीने मातृगमन आणि मैथुनाने स्वर्गप्राप्ती करण्याचा प्रयत्न यांचा निःसंदिग्ध शब्दात निषेध केला आहे. लैंगिक उच्छृंखलतेवर त्याने कठोर टीका केली आहे. लोकायतदर्शन उच्छृंखलतेला अनुकूल नसून प्रतिकूल आहे, याचा हा भक्कम पुरावा आहे. याउलट बृहस्पतीचे हे विचार अधः-





अनुक्रमणिका

पाताला कारणीभूत आहेत, असे वैदिक संस्कृतीने अगदी कण्ठरवाने घोषित केले आहे. याचा स्पष्ट अर्थ असा होतो, की स्वतः वैदिक संस्कृतीच लैंगिक उच्छृंखलतेचा पुरस्कार करणारी आहे. अशा रीतीने लोकायतदर्शनाच्या संस्थापकाने या बाबतीत आपले विचार निःसंदिग्धपणे मांडले आहेत; आणि असे असूनही कृष्णमिश्रासारख्यांनी चार्वाकांवर वाटेल तसे आरोप केले आहेत. चार्वाक ज्या विचारांचे पुरस्कर्ते होते, त्या विचारांच्या नेमके विरुद्ध विचार त्यांच्या माथी मारण्यात आले आहेत, यात मुळीच संशय नाही. अर्थातच चार्वाकांच्या बाबतीत घडलेला हा काही पहिला आणि एकमेव असा विपर्यास नव्हे. चार्वाकांनी विचार-स्वातंत्र्यासाठी किती आणि काय काय सोसले आहे, याची एक चुणूक प्रस्तुत विपर्यासावरून दिसून येते, इतकेच. देवदूताला सैतान आणि सैतानाला देवदूत म्हणून घोषित करण्याचे असले प्रकार जगाच्या इतिहासात फार थोडे झाले असतील !

बृहस्पतीने केलेली उपरिनिर्दिष्ट टीका प्रामुख्याने याज्ञिकांना उद्देशून केलेली आहे. ती कदाचित कापालिकांवरही असण्याची शक्यता आहे. उच्छृंखलतेच्या बाबतीत मी कापालिकांच्या बरोबरीने याज्ञिकांचा उल्लेख केला, याचे काही जणांना आश्चर्य वाटेल, कदाचित संतापही येईल. परंतु कोणाला आश्चर्यचकित वा संतप्त करणे, हा माझ्या लेखनामागचा हेतू नाही. जे ऐतिहासिक सत्य आहे, त्याचा मागोवा घेणे एवढाच माझा उद्देश आहे. आता यज्ञांमध्ये लैंगिक उच्छृंखलता आढळते, मैथुनाने स्वर्गप्राप्ती करण्याचे प्रयत्न आढळतात आणि मातृगमनही आढळते, हे निर्विवाद असे ऐतिहासिक सत्य आहे. शिवाय, कापालिकांच्या उच्छृंखलतेचे मूळही, आंशिक रीत्या का होईना, यज्ञातच होते हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. याबाबतीत प्रा. आर. डी. करमरकर लिहितात, "यज्ञ seems to have come from the roots 'या' or 'इ' and 'जन्' 'meeting in sexual intercourse'. Similarly 'मेध' comes from 'मिह्' to shower forth (semen) or 'मिथ्' to meet together, and originaly meant the same thing. The पुरुषसूक्त hymn (ऋ. 10.90) throws some light on this problem...... we are probably on the right track, if we understand यज्ञ to mean 'the male organ of generation.' यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः would then mean 'the gods performed the sacrifice in older times by indulging in sexual intercourse...... To put it plainly, यज्ञ seems to have meant in very remote times an orgy of promiscuous sexual intercourse, in which the Devas took part in the presence of fire by the side of the altar itself...... It would not be wrong to suggest that अश्वमेध did originally connote actual union with a horse... The obscene rites practised by the Śāktas are the relics of the old ceremonial prevalent in the times when यज्ञ meant procreation...... the remarkable feature of the अश्वमेध sacrifice, the उपसंवेशन of the queen, can be, in our opinion, reasonably accounted for, only on the supposition that अश्वमेध originally connoted union with a horse, in consonance with original meaning of यज्ञ or मेध (B. O. R. I. volume XXX parts III and IV (1950), P. 332-345)

हा उतारा इतक्या विस्ताराने देण्यामागे यज्ञाच्या मूळ स्वरूपावर प्रकाश टाकला जावा हा हेतू आहे. वैदिक संस्कृतीने अश्वमेधाला यज्ञांचा राजा म्हटले आहे. (श. ब्रा. १३.२.२.१; १३.२.९.२) आणि त्या अश्वमेधाचे स्वरूप हे असे केवळ उच्छृंखलतेवर नव्हे, तर विकृतीवर आधारलेले आहे. म्हणूनच लोकायतदर्शनाने अश्वमेधातील या विकृतीवरही कठोर टीका केली आहे :-

अश्वस्यात्र हि शिश्नं तु पत्नीग्राह्यं प्रकीर्तितम्। (सर्वदर्शनसंग्रहातील चार्वाकदर्शन – ११). अश्वमेध

यज्ञामध्ये यजमान राजाच्या राणीने घोड्याचे शिश्न (समागमासाठी) स्वीकारावे असे सांगण्यात आले आहे. ज्या यज्ञात हे कृत्य एक विधी म्हणून येते, तो यज्ञ हा यज्ञाचा राजा मानण्यात आला आहे! शिवाय, अश्वमेध यज्ञात ऋत्विज आणि यजमान राजाची पट्टराणी यांच्यात लैंगिक विषयावर जे संभाषण होते, ते अत्यंत अश्लील असून ते येथे उद्धृत करणे हे सभ्यतेच्या मर्यादा ओलांडणारे ठरेल.

याज्ञिकांच्या उच्छृंखलतेचा आणखी एक पुरावा म्हणजे 'गोसव' या यज्ञाचे विकृत कर्मकांड होय. गोसवाचे स्वरूप स्पष्ट करताना डॉ. थिटे लिहितात, ... त्या यज्ञात नियमानुसार पाहता यजमानाला गोव्रत घेऊन बैलासारखे वागावे लागते; आणि त्यानुसार इतर काही गोष्टींप्रमाणे स्वतःच्या आईशी, बहिणीशी, सगोत्रीय स्त्रियांशी संबंध ठेवावा लागतो. ...... यजमानाने पुढील व्रते पाळावीत. त्याने आई, बहीण, सगोत्र स्त्री यांच्याकडे उपगमन करावे ..... (जै. ब्रा. २·११३) (प्राचीन भारतातील पशुवाद–डॉ. थिटे, नवभारत, मे १९७३). गोसव यज्ञ करणाराला स्वर्गप्राप्ती होते असे अनेक ब्राह्मण-ग्रंथांचे मत डॉ. थिटे यांनी निर्दिष्ट केले आहे.

याचा स्पष्ट अर्थ असा होतो, की याज्ञिकांनीच स्वर्गप्राप्तीसाठी एक व्रत म्हणून मातृगमनाचा विधी सांगितलेला आहे. अशा प्रकारच्या मातृगमनाने स्वर्गप्राप्ती कशी होईल हे विचारणारा बृहस्पती व त्याचे लोकायत अनुयायी अनीतिमान, की या विकृत कर्मकांडाचा पवित्र व्रत म्हणून पुरस्कार करणारे याज्ञिक हे अनीतिमान, याचा निर्णय घेणे विचारवंतांना फारसे कठीण जाऊ नये. अर्थात, वैदिक धर्मग्रंथांनी सांगितलेला कोणताही विधी पवित्रच असतो आणि सर्व अवैदिक गोष्टी मात्र अपवित्रच असतात असे मानणारे 'विचारवंत' हा निर्णय घेताना विवेकाला आपल्या जवळपासही फटकू देणार नाहीत, ही गोष्ट अलाहिदा.

चार्वाकदर्शन समाजविरोधी अशा अनैतिकतेवर आधारलेले नव्हते, याचा आणखी एक पुरावा श्रीहर्षाच्या नैषधीय चरितामध्ये आढळतो—

स्वकन्यामन्यसात्कर्तुं विश्वानुमतिदृश्वनः ।
लोके परत्र लोकस्य कस्य न स्याद् दृढं मनः ॥१७.९९॥
कस्मिन्नपि मते सत्ये हताः सर्वमतत्यजः ॥१७.१००॥

–विवाहामध्ये आपली कन्या दुसऱ्याला देण्याच्या बाबतीत समाजातील इतरांचे अनुकरण करणारा कोण बरे परलोकावर दृढ विश्वास ठेवणार नाही? अशा रीतीने वैदिकांचे एक मत जरी खरे ठरले तरी 'वैदिकांची सर्व मते चुकीची आहेत,' असे म्हणणारे नास्तिक पराभूत होतात.

या श्लोकांच्या आधारे चार्वाक व वैदिक अनुयायी यांच्या नीतिमूल्यांची तुलना करणे शक्य आहे. श्री. नारायण आचार्य या व्याख्याकाराने या श्लोकांचा अर्थ पुढीलप्रमाणे मांडला आहे. समाजामध्ये लोक श्रुती, स्मृती, पुराणे इत्यादींना अनुसरून आपली मुलगी विवाहामध्ये वराच्या स्वाधीन करतात. असे करीत असताना परलोकावर त्यांचा दृढ विश्वास असतो. केवळ वैदिकांचाच नव्हे, तर चार्वाकांचाही असा विश्वास असतो, असे म्हटले पाहिजे. कारण, परलोकामध्ये त्रास होईल या भीतीने लोक आपली कन्या दुसऱ्याच्या स्वाधीन करतात. जर परलोकच नसता, तर कोणीच आपली मुलगी इतरांच्या स्वाधीन केली नसती. हा सर्वसंमत आचार आहे. चार्वाकांनीही आपल्या कन्येचे दुसऱ्याला दान करून हा आचार अंगीकारलेला आहे. नाही तर त्यांच्यावर स्वतःच्या कन्येशी स्वतःच विवाह करण्याचा प्रसंग प्राप्त झाला असता. परंतु ते स्वकन्येशी विवाह करीत नाहीत. कन्यादानाच्या बाबतीत चार्वाकांनी जसा इतरांचा आचार स्वीकारला आहे, तसाच त्यांनी बहुजनांच्या संमतीनुसार परलोकाचाही स्वीकार करावा. अशा रीतीने स्वकन्यादान, मातृगमनादिनिषेध इ. बाबतीतील वैदिकांचे एक मत चार्वाकांनी स्वीकारलेले आहे. त्यामुळे वैदिकांची सर्व मते चुकीची आहेत, हे त्यांचे मत आपोआपच चुकीचे ठरते.

या सर्व विवेचनाकडे पाहिले असता स्वाभाविकपणेच काही निष्कर्ष पुढे येतात. चार्वाक हे मातृगामी वगैरे नव्हते, ही गोष्ट आपोआपच स्पष्ट होते. ही गोष्ट श्रीहर्ष व नारायण आचार्य यांच्यासारख्या वैदिकांनीच मान्य केली आहे, हेही महत्त्वाचे आहे. पण यापेक्षाही अत्यंत मूलगामी असा एक विचार येथे उपस्थित करणे आवश्यक

आहे. परलोकाच्या भीतीने कन्यादान केले जाते आणि परलोक नसता तर तसे कन्यादान कोणीच केले नसते, हा वैदिक संस्कृतीचा विचार निरपेक्ष नीतिमूल्यांवर आधारलेला नाही, ही गोष्ट सूर्य-प्रकाशाइतकी स्पष्ट आहे. वस्तुतः कन्यादानादी कृत्ये मानवाच्या हातून घडतात, तो त्याच्या ठिकाणी असलेल्या विशिष्ट नीतिमूल्यांच्या प्रेरणेमुळे. ती कृत्ये करण्यासाठी परलोकाचे अस्तित्व मानण्याची काडीइतकीही गरज नाही. चार्वाकांनी परलोक मानलेला नाही आणि तरीही ते कन्यादानादी कृत्ये करतात. याचा अर्थ त्यांच्याजवळ परलोकनिरपेक्ष अशी नीतिमूल्ये खचितच होती. परंतु जे कन्या-दानादी कृत्ये अंतःप्रेरणेने करीत नाहीत, तर पर-लोकाच्या धाकाने करतात, त्यांच्या नीतिमत्तेविषयी काय बोलावे ?

पातिव्रत्याची संकल्पना

शंकराचार्यांच्या नावावर असलेल्या सर्वसिद्धांत-संग्रहामधील म्हणजेच सर्वदर्शनसिद्धान्तसंग्रहामधील लोकायतिकपक्ष या प्रकरणामध्ये लोकायतांचा एक सिद्धान्त पुढीलप्रमाणे सांगितलेला आढळतो :

पातिव्रत्यादिसङ्केतो बुद्धिमद्दुर्बलैः कृतः ।
(श्लो. क्र. १२)

– पातिव्रत्य वगैरे संकेत बुद्धिमान व दुर्बल पुरुषांनी निर्माण केले आहेत.

हे वाक्य पाहिल्याबरोबर वैदिक संस्कृतीचे पुर-स्कर्ते, लोकायताचे अनुयायी अनीतिमान होते, असा निष्कर्ष काढल्याखेरीज राहणार नाहीत. कारण, पातिव्रत्याची संकल्पना ही या संस्कृतीमध्ये अत्यंत उदात्त, पवित्र व महान मानण्यात आलेली आहे. अशा पवित्र मूल्यावर आघात करणारे चार्वाक भ्रष्ट नीतिमत्तेचे होते, असे वैदिक अनुयायांना वाटले तर नवल नाही.

म्हणूनच, चार्वाकांनी पातिव्रत्याच्या संकल्पनेवर केलेल्या टीकेची आपण वस्तुनिष्ठ दृष्टीने चिकित्सा केली पाहिजे. पहिली गोष्ट म्हणजे वैदिक अनु-यायांनी पातिव्रत्याच्या संकल्पनेचा पुरुषप्रधान संस्कृतीचे हितसंबंध जपण्यासाठी व स्त्रियांचा कोंड-मारा करण्यासाठी एक हत्यार म्हणून उपयोग केलेला आहे, यात मुळीच संशय नाही. या संकल्प-नेचे पर्यवसान म्हणून सतीची चाल निर्माण झाली आणि धर्माच्या नावाखाली स्त्रियांना जिवंतपणे जाळण्यात आले. पातिव्रत्याच्या रक्षणासाठीच स्त्रियांचे केशवपन करण्यात आले. आठदहा वर्षांच्या उमलत्या वयाच्या बालिकांना पातिव्रत्याच्या नावा-खाली आयुष्यभर पिचत पिचत वैधव्याचे जिणे जगावयास भाग पाडले. पातिव्रत्याच्या नावाखाली स्त्रीजीवनाचे वैराण वाळवंट बनविण्यात आले. म्हणजे पातिव्रत्याच्या संकल्पनेचे कितीही उदात्ती-करण करण्यात आले, तरी प्रत्यक्षात या संकल्पनेच्या मागे पुरुषप्रधान संस्कृतीमधील पुरुषांचे कुटिल व क्रूर, असंस्कृत व अहंकारी आणि मत्सरी व ईर्ष्या-खोर मन होते. उदात्त व पवित्र म्हटल्या जाणाऱ्या या तत्त्वाचे व्यवहारातील प्रत्यक्ष स्वरूप हे अमा-नुषच होते. सीतेसारख्या निरपराध स्त्रियांचे अवघे जीवन या संकल्पनेपायी उद्ध्वस्त झाले आणि अशा स्त्रियांची भारतीय समाजामध्ये कधीच उणीव नव्हती. मानवी जीवनातील सर्व प्रकारची मधुर सुखे स्त्रीच्या हातून हिसकावून घेण्यासाठी या संकल्प-नेचा दुरुपयोग करण्यात आला आहे. लोकायत-दर्शनाने अशा जुलमी व विध्वंसक पातिव्रत्याचे यथार्थ स्वरूप उघड करून दाखविले आहे. म्हणूनच, मानवी जीवनाकडे केवळ पुरुषांच्या दृष्टिकोणातून न पाहता स्त्रियांच्या दृष्टिकोणातून पाहण्याचा भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासातील एक स्पृहणीय प्रयत्न चार्वाकांच्या प्रस्तुत वाक्यातून व्यक्त होतो, असे मला वाटते.

ऐतिहासिक व समाजशास्त्रीय दृष्टिकोणातून पाहिले तर पातिव्रत्य हे काही त्रिकालाबाधित असे मानवी मूल्य नव्हे. पातिव्रत्य ही पुरुषप्रधान संस्कृ-तीची निर्मिती आहे, हे एक शास्त्रीय सत्य आहे. लोकायतदर्शनाने नेमके तेच सांगितले आहे. या संदर्भात बर्ट्रांड रसेल यांचे विचार पाहण्यासारखे आहेत. ते लिहितात, "It would seem that it is only with the introduction of the patriarchal system that men came to desire virginity in their brides. Where the matrilineal system exists young women sow their wild oats as freely as young men, but this could not be tolerated

when it became of great importance to persuade women that all intercourse outside marriage is wicked." (Marriage and Morals. p. 27). हे विचार पाहिले म्हणजे या बाबतीत बर्ट्रांड रसेल हे लोकायतदर्शनाचे एक 'समानधर्मा' आहेत, हे अगदी स्पष्टपणे जाणवते.

बृहस्पतीने लोकायतदर्शन हे लोकांकडून म्हणजेच बहुजन समाजाकडून प्रेरित होऊन निर्माण केले, हेही आपण ध्यानात घेतले पाहिजे. या बहुजन-समाजामध्ये काही जमाती मातृसत्ताक पद्धतीचा अवलंब करणाऱ्या होत्या. मातृसत्ताक पद्धतीमध्ये स्त्रियांना स्वातंत्र्य असते आणि त्यांच्यावर पुरुषांची हुकूमशाही चालत नाही. लोकायतदर्शनाने पुरुषप्रधान संस्कृती आणि मातृसत्ताक पद्धती यांची तुलना करून पातिव्रत्याच्या संकल्पनेचे कारण ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून स्पष्ट केले आहे.

लोकायतदर्शनाने पातिव्रत्याच्या संकल्पनेवर टीका करण्याचे एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे हे तत्त्व पक्षपाती असून वैदिक अनुयायी असलेल्या पुरुषांच्या ढोंगबाजीवर आधारलेले आहे. परस्परांवरील उत्कट प्रीतीमधून निर्माण होणारे आणि वैयक्तिक, कौटुंबिक व सामाजिक जीवनाच्या स्थैर्याला आधारभूत ठरणारे पातिव्रत्य महत्त्वपूर्ण मानता येईल; परंतु म्हणूनच पातिव्रत्य हे निरपेक्ष असे तत्त्व असू शकत नाही. कारण त्याला पुरुषांकडून पत्नीव्रताची अपेक्षा असते. परंतु वैदिक अनुयायांनी पातिव्रत्याचे स्तोम माजविलेले असले तरी पत्नीव्रताची मात्र मोठ्या प्रमाणात उपेक्षा केलेली आहे. नैषधीयचरितामध्ये चार्वाकाने पुरुषांच्या या पक्षपाती वृत्तीचा तीव्र शब्दात धिक्कार केला आहे :

ईर्ष्यया रक्षतो नारीर्धिक्कुलस्थितिदाम्भिकान् ।
स्मरान्धत्वाविशेषेऽपि तथा नरमरक्षतः ॥
(१७.४२)

—मत्सराने स्त्रियांवर बंधन घालणाऱ्या लोकांचा धिक्कार असो. कारण, ते आपल्या कुलस्थितीविषयी दांभिकपणा प्रगट करीत असतात. स्त्री आणि पुरुष यांच्यामध्ये असलेली कामांधता समान असताना ते स्त्रियांवर बंधने घालतात. परंतु पुरुषावर मात्र तशाच प्रकारची बंधने घालत नाहीत.

या श्लोकावर व्याख्या लिहिताना नारायण या व्याख्याकाराने चार्वाकाचा दृष्टिकोण पुढीलप्रमाणे मांडला आहे : "नहि जातिसंकरो नारीणामेव व्यभिचारेण, यतः ता एव रक्षणीयाः, किंतु पुरुषाणामपि व्यभिचारेण। यदि रक्षणीयम् तर्हि द्वयमपि, न चैवं क्रियते।.........ईर्ष्यया इत्यनेन ईर्ष्यैवात्र हेतुर्न तु धर्म इति सूचितम्......स्त्रिया यथा एक एव पतिः तथा नरस्यैकैव स्त्रीति न, किं तु बह्वीः कुर्वन्ति, तस्मान्निन्द्यास्ते। अत्रापीर्ष्यैव हेतुः।"

—स्त्रियांच्या व्यभिचारामुळे जातिसंकर घडतो, म्हणून त्यांच्यावर बंधने घालावीत, असे हे लोक मानतात; परंतु जातिसंकर हा काही केवळ स्त्रियांच्या व्यभिचारामुळे घडत नाही, तर पुरुषांच्या व्यभिचारामुळेही घडतो. म्हणून जर बंधने घालावयाची असतील तर ती दोघांवरही घालावीत. परंतु असे केले जात नाही...मूळ श्लोकातील 'ईर्ष्यया' (मत्सराने) या शब्दावरून मत्सर हेच स्त्रियांवरील बंधनाचे कारण आहे; धर्म हे त्याचे कारण नव्हे, असे सूचित करण्यात आले आहे...ज्याप्रमाणे स्त्रीला एकच पती असतो त्याप्रमाणे पुरुषाला मात्र एकच पत्नी असत नाही. तर ते खूप स्त्रिया करतात, म्हणून ते निंद्य आहेत. या बाबतीतही मत्सर हेच कारण आहे.

अशा रीतीने चार्वाकांचा या बाबतीतील दृष्टिकोण पाहिला, तर त्यांना स्त्रियांच्या समान हक्कांची स्पष्ट जाणीव होती, असे दिसते. चार्वाकांच्या याच दृष्टिकोणाला वैदिक अनुयायांनी अनैतिकतेची संज्ञा दिली आहे. वस्तुतः चार्वाकांचा गुन्हा इतकाच की त्यांनी वैदिक अनुयायांकडून उच्चतर नैतिकतेची अपेक्षा केली. नीतिमत्तेचे केवळ ढोंग न करता खरीखुरी नीतिमत्ता अंगी बाणवणे आवश्यक असते; परंतु स्वतःला जन्मजात पवित्र समजणारांना दुसऱ्या कोणी नैतिकतेचे धडे देणे वा त्यांच्या नैतिकतेतील उणिवांवर बोट ठेवणे, हेच अनैतिक ठरत असते.

या बाबतीतील वैदिक अनुयायांची ढोंगबाजी चार्वाकाने आणखीही काही उदाहरणांनी स्पष्ट केली आहे. उदा.— वैदिक अनुयायांनी परस्त्रीपासून परावृत्त होण्याचा उपदेश इतरांना केला आहे; परंतु स्वतः मात्र या उपदेशाचा अनादर केला आहे. या दृष्टीने नैषधचरितात चार्वाकाने मांडलेले विचार





अगदी स्पष्ट असून वैदिक अनुयायांना निरुत्तर करणारे आहेत.

परदारनिवृत्तिर्या सोऽयं स्वयमनादृतः।
अहल्याकेलिलोलेन दम्भो दम्भोलिपाणिना ।।
गुरुतल्पगतौ पापकल्पनां त्यजत द्विजाः।
येषां वः पत्युरत्युच्चैर्गुरुदारग्रहे ग्रहः ।।

१७-४३,४४

– वैदिक संस्कृतीने परस्त्रीपासून निवृत्त व्हावे असा उपदेश केला आहे. परंतु हा उपदेश केवळ दांभिकपणाचा आहे. कारण, इंद्राने म्हणजे वैदिकांच्या नेत्यानेच अहल्येशी क्रीडा करून या शास्त्र-नियमाचे उल्लंघन केले आहे.

– हे द्विजांनो, गुरुपत्नीशी संबंध ठेवण्यामध्ये काही पाप आहे ही कल्पना टाकून द्या. कारण, तुमच्या राजानेच (सोमाने) आपल्या गुरूच्या पत्नीविषयी कमालीची आसक्ती दाखविलेली आहे.

या दोन्ही श्लोकांतून चार्वाकाने वैदिक अनुयायांच्या ढोंगी वृत्तीची लक्तरे वेशीवर टांगली आहेत. मोठमोठ्या तत्त्वांचा वैदिक संस्कृतीने अभिमान बाळगला आहे, त्या तत्त्वांचे आचरण मात्र तिच्या अनुयायांनी केलेले नाही. पातिव्रत्याचे स्तोम माजवत असताना प्रत्यक्षात स्वतःमात्र त्या तत्त्वाची जपणूक केलेली नाही. किंबहुना, स्वतःच्या स्त्रियांकडून पातिव्रत्याची अपेक्षा करावयाची, परंतु इतरांच्या स्त्रियांना मात्र भ्रष्ट करावयाचे, असे वर्तन इंद्र, सोम, इत्यादी लोकांनी केलेले आढळते. म्हणूनच चार्वाकाने वैदिकांच्या या आचरणाचा उपहास केलेला आहे. बृहस्पतीनेही ही उदाहरणे देऊन एक प्रश्न विचारला आहे, "एवंविधो यत्र धर्मः परमार्थो मतस्तु कः।" (पद्मपुराण, ५-१३-३३८) अशा प्रकारचा धर्म जेथे असतो, तेथे परमार्थ कोणत्या प्रकारचा असेल बरे? वैदिक अनुयायांच्या जवळ बृहस्पतीच्या या प्रश्नाला देण्यासाठी उत्तर नाही.

स्वतः बृहस्पतीचा दृष्टिकोण या बाबतीत उदार होता. सोमाने त्याच्या पत्नीला पळवून नेले होते. बृहस्पतीने तिला परत आणले, तेव्हा ती गर्भवती होती. नंतर तिला सोमापासून बुध नावाचा पुत्रही झाला. परंतु तरीही बृहस्पतीने तिचा पुन्हा स्वीकार केला.

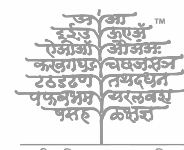
"तारां बृहस्पतेर्भार्यां हृत्वा सोमः पुरा गतः।
तस्यां जातो बुधः पुत्रो गुरुर्जग्राह तां पुनः।
(पद्मपुराण ५.१३.३३६)

– बृहस्पतीच्या तारा नावाच्या पत्नीचे हरण करून सोम निघून गेला होता. त्याच्यापासून तिला बुध नावाचा पुत्र झाला. बृहस्पतीने तिचा पुन्हा स्वीकार केला.

बृहस्पतीच्या या कृत्यावरून त्याचा विवेकी दृष्टिकोण स्पष्ट होतो. पातिव्रत्याच्या कल्पनेचे त्याने अवास्तव स्तोम माजविले नाही. माणुसकीचे तत्त्व हे पातिव्रत्याच्या तत्त्वापेक्षा श्रेष्ठ असल्याचे त्याने आपल्या वर्तनातूनच दाखवून दिले. एखाद्या स्त्रीवर कोणी जबरदस्ती केली, अत्याचार केला, तर त्यामुळे ती स्त्री भ्रष्ट होत नाही; तिचा त्याग करण्याची आवश्यता नाही; तिला पतीच्या जीवनात पूर्वीचेच स्थान मिळाले पाहिजे; हे बृहस्पतीने स्वतःच्या आचरणाने दाखवून दिले आहे. आता बृहस्पती हा लोकायत–दर्शनाचा प्रवर्तक असल्यामुळे पातिव्रत्याविषयीचा विवेकी दृष्टिकोण उत्तरकालीन चार्वाकांनी हिरीरीने मांडला यात नवल नाही.

कामजीवनाविषयी वैदिकांचा ढोंगी दृष्टिकोण

सोम, इंद्र, इत्यादींच्या उदाहरणांवरून वैदिकांचा ढोंगी दृष्टिकोण बऱ्याच प्रमाणात स्पष्ट झाला आहेच. आणखी काही उदाहरणांवरून तो अधिक स्पष्ट होईल. प्रबोधचंद्रोदय नावाच्या नाटकात कृष्णमिश्राने नास्तिकांची टवाळी केली आहे. दुसऱ्या अंकातील पहिल्याच श्लोकात दंभ नावाच्या पात्राने पुढीलप्रमाणे विचार व्यक्त केले आहेत. दांभिक लोक कसे वागतात हे सांगताना तो म्हणतो : दांभिक लोक वेश्यांच्या निवासस्थानी रात्र व्यतीत केल्यानंतर दिवसा सर्वज्ञ, दीक्षित, अग्निहोत्री, ब्रह्मज्ञ आणि तपस्वी म्हणून वावरतात. अशा रीतीने धूर्त लोकांकडून जगाची वंचना केली जाते. हे लिहिण्यामागे कृष्णमिश्राचा उद्देश काहीही असो. त्याच्या हातून कळत-नकळत वैदिक संस्कृतीचे सत्यस्वरूप व्यक्त झाले आहे. स्वतःला दीक्षित, अग्निहोत्री, शास्त्रज्ञ इत्यादी समजणारे लोक कसे अनाचारी असू शकतात, हे त्याने दाखवून दिले आहे. वैदिक अनुयायांपैकी निदान काही लोक अत्यंत भ्रष्ट असूनही समाजात उजळ माथ्याने मिरवत





असतात, हे त्यावरून स्पष्ट होते. बार्हस्पत्यसूत्रामध्ये लोकायतांचा दृष्टिकोण पुढीलप्रमाणे मांडलेला आहे. वैदिक अनुयायी संपत्तीच्या प्राप्तीसाठी अग्निहोत्रादी धार्मिक कृत्ये करतो. स्वतःचे दोष लपविण्यासाठी कामार्त असा तो वेदाचे पठण करतो. तो मद्यपान, स्त्रीसमागम इ. साठी अग्निहोत्रादी कृत्ये करतो. (बार्हस्पत्यसूत्र १.१६-२०) यज्ञ हे धार्मिक कर्मकांड असले तरी त्याच्याद्वारे ऐहिक सुखोपभोग मिळविण्याचा प्रयत्न केला जात होता हे एक ऐतिहासिक सत्य आहे. म्हणूनच लोकायतदर्शनाने वैदिकांच्या या ढोंगबाजीवर प्रहार केला आहे. या कर्मकाण्डात आणखीही एकप्रकारची ढोंगबाजी आहे. नैषधचरितात चार्वाकाने तिचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे:

साधु कामुकता मुक्ता शान्तस्वान्तैर्मखोन्मुखैः ।
सारंगलोचनासारां दिवं प्रेत्यापि लिप्सुभिः ।
(नै. च. १७.६८)

– ज्यांचे मन विषयोपभोगांपासून परावृत्त झाले आहे, अशा याज्ञिकांनी कामुकता छान सोडली आहे ! स्वर्गात गेल्यानंतरही सुंदर मृगलोचनेची प्राप्ती व्हावी, अशी अभिलाषा त्यांनी बाळगलेली आहे ना ! याज्ञिक कर्मकाण्ड वस्तुतः सकामच असते आणि तरीही याज्ञिक लोक उघडपणे कामना बाळगणाऱ्या चार्वाक वगैरेंचा धिक्कार करतात; स्वतःच्या कामनांवर धार्मिकतेचा मुखवटा चढवून स्वतःला श्रेष्ठ समजतात. चार्वाकांनी व्यासाच्या आचरणातील ढोंगबाजीही दर्शवून दिली आहे. व्यासांच्या आईने त्यांना आपल्या भावाच्या पत्नींशी नियोग करावयाची आज्ञा दिली होती. परंतु व्यासांनी मात्र दासीबरोबरही समागम केला. वस्तुतः त्यांच्या आईने त्यांना अशा प्रकारची आज्ञा दिलेली नव्हती (नै. च. १७.६६). म्हणजेच त्यांनी वासनापूर्तीसाठीच असे कृत्य केले. अशा रीतीने कामपूर्तीचे विलक्षण आकर्षण असूनही आपण त्या गावचेच नाही, असे दर्शविण्याचा वैदिकांचा प्रयत्न म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून केवळ ढोंगबाजी आहे.

समान वागणूक

श्री. रा. गो. कुलकर्णी, (पुणे) यांनी चार्वाकाच्या जीवनावर "Charwak and Charini" नावाचे एक पुस्तक लिहिले आहे. या पुस्तकात त्यांनी चार्वाक हा स्त्रियांचा मुक्तिदाता असल्याचे चित्र रेखाटले आहे. या पुस्तकाचे परीक्षण करताना श्री. आर्. नागराज शर्मा यांनी मद्रासच्या 'हिंदू' दैनिकामध्ये पुढील प्रतिपादन केले आहे: – "I would like to invite the attention of your readers particularly to the 13 th section on "women" (pp. 27-39) in which the author has narrated how Cārvāka boldly and courageously championed the cause of women at a time when the fair sex had been looked down upon with contempt as apotheosis of frailty and all that had been evil. Readers of the story of Sunanda would never hesitate to rank Cārvāka side by side with the most advanced of the modern social reformers and sponsors of feminism and feminist movements. (The Hindu, July 19, 1953)

डॉ. दक्षिणारंजन शास्त्री चार्वाकांचा स्त्रीविषयक दृष्टिकोण मांडताना लिहितात, "By freedom they meant all-round freedom, freedom for man as well as for woman." (A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism. p. 22)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी मात्र चार्वाकाच्या व्यक्तिमत्त्वात हे वैशिष्टच असेल की नाही, याविषयी संशय व्यक्त केला आहे. श्री. कुलकर्णी यांनी प्रस्तुत पुस्तकात चार्वाक हा स्त्रियांचा मुक्तिदाता म्हणून रेखाटलेला असला तरी निदान मला तरी अशा प्रकारचा चार्वाक कधीही आढळलेला नाही, अशा अर्थाचे मत त्यांनी मांडले आहे. (रविवार सकाळ. मुंबई – पुणे, ६ सप्टेंबर १९५३)

सुदैवाने श्रीहर्षाच्या नैषधीयचरितामध्ये स्त्रियांना बरोबरीची वागणूक न दिल्याबद्दल वैदिक संस्कृतीचा धिक्कार करणारी मते चार्वाकाने बोलून दाखविल्याचे आढळते.





उदाहरणार्थ
तृणानीव घृणावादान्विधूनय वधूरनु ।
तवापि तादृशस्यैव का चिरं जनवञ्चना ।।१७.५८।।

– चार्वाक म्हणतो, " स्त्रियांना उद्देशून घृणास्पद वाक्ये उच्चारावयाचे सोडून दे. कारण ती वाक्ये कस्पटासमान निरर्थक आहेत. तुझी स्वतःचीही स्थिती तशीच असताना तू किती काळ लोकांची फसवणूक करशील ?

या वाक्यावर व्याख्या लिहिताना श्री. नारायण या व्याख्याकाराने प्रस्तुत श्लोकाचे दोन अर्थ दिले आहेत. पहिला अर्थ असा : स्त्रियांचे मुख म्हणजे श्लेष्मागार, स्तन म्हणजे मांसग्रंथी इ. प्रकारे वैदिक अनुयायांकडून स्त्रीदेहाची निंदा केली जाते. वस्तुतः केवळ स्त्रीदेहाचे अशा पद्धतीने वर्णन करणे, हे पक्षपाताचे आहे. कारण पुरुषदेहाचे स्वरूपही असेच असते. अशा स्थितीत स्त्रीदेहाची निंदा करणे, ही लोकांची केवळ फसवणूक झाली. व्याख्याकाराने प्रस्तुत श्लोकाचा दुसरा अर्थ पुढीलप्रमाणे केला आहे. स्त्रिया या व्यभिचारिणी व पापनिरत असतात, अशा प्रकारे वैदिक अनुयायांकडून त्यांची निंदा केली जाते. वस्तुतः पुरुषांचे वर्तनही असेच असते. (कारण, व्यभिचाराच्या प्रत्येक कृत्यात स्त्रीप्रमाणेच पुरुषही सहभागी असतोच). अशा स्थितीत, या कृत्यांसाठी पुरुषांची निंदा न करता, केवळ स्त्रियांचीच निंदा करणे योग्य नाही.

व्याख्याकार नारायण याने दिलेल्या या दोन अर्थांपैकी कोणताही अर्थ घेतला तरी त्यामधून चार्वाकांचा स्त्रीविषयक समान दृष्टिकोण निःसंदिग्धपणे स्पष्ट होतो. या संदर्भात श्रीहर्षाचाच आणखी एक श्लोक महत्त्वाचा आहे.

कामिनीवर्गसंसर्गैर्न कः संक्रान्तपातकः ।
(किता १७·४१)

त्यातूनही स्त्रिया स्वभावतःच पापी असतात असे क्षणभर मानले तरी त्यामुळे वैदिक संस्कृतीच्या अनुयायांपुढे एक वेगळीच अडचण उभी राहते. अशा पापी असलेल्या स्त्रियांबरोबर पुरुषांचा संसर्ग घडत असतो. आता वैदिक संस्कृतीच्याच नियमानुसार एखादा मनुष्य दुसऱ्या एखाद्या पापी माणसाच्या सहवासामध्ये एक वर्षभर राहिला तर धर्मशास्त्रानुसार तो स्वतःही पापी बनत असतो. "संवत्सरात्तु पतति पतितेन सहाचरन्"। याचा अर्थ असा की स्त्रियांना जर स्वभावतःच पापी मानावयाचे असेल तर त्यांच्या सहवासात येणारे पुरुषही पापीच ठरतात. अशा स्थितीत स्त्रियांची निंदा करण्याचा अधिकार पुरुषांना प्राप्त होत नाही. चार्वाकांचा हा युक्तिवादही स्त्रियांना पुरुषांच्या बरोबरीचे स्थान देणारा आहे, यात मुळीच संशय नाही.

नैषधचरितातील १७·४२ या श्लोकाचा मी यापूर्वीच निर्देश केला असून तेथे पुरुषांवर बंधने न घालता केवळ स्त्रियांवर बंधने घालणाऱ्या वैदिक अनुयायांचा चार्वाकाने स्पष्टपणे धिक्कार केल्याचे दाखवून दिले आहे. या पुराव्यांच्या आधारे निःसंशयपणे असे म्हणता येते, की चार्वाकदर्शनाने स्त्रियांच्या समानतेचा पुरस्कार केला होता. निदान, स्त्रियांच्या विरुद्ध पक्षपात करू नये, असा दृष्टिकोण आग्रहपूर्वक मांडला होता.

कामविषयक वास्तव दृष्टिकोण

प्राणिजीवनामध्ये कामभावनेचे स्थान अत्यंत महत्त्वाचे आहे. मानवी संस्कृतीची जी जडणघडण झालेली आहे, तिच्यामध्येही या भावनेचा मोठा वाटा आहे. वैदिक संस्कृतीही हे नाकारू शकलेली नाही. म्हणूनच तिने चार पुरुषार्थांमध्ये 'कामा'लाही स्थान दिले आहे. वस्तुतः प्रसन्न चित्ताने व प्रामाणिकपणाने या भावनेकडे पाहणे आवश्यक असताना वैदिक संस्कृतीने या बाबतीत अकारण दुटप्पीपणा स्वीकारला आहे. कामभावनेविषयी नाक मुरडणे हे काही तरी उदात्ततेचे लक्षण आहे, असा एक विकृत निकष या संस्कृतीने रूढ केला आहे. त्यामुळेच या भावनेला वस्तुनिष्ठपणे सामोरे जाणारे लोकायतांसारखे विचारवंत अनीतिमान व चारित्र्यहीन असल्याचा गवगवा करण्यात आला आहे. म्हणूनच या बाबतीत चार्वाकांचा दृष्टिकोण नेमका काय होता, हे तटस्थपणे तपासून पाहणे आवश्यक आहे. याच उद्देशाने प्रस्तुत लेखात काही विधानांची चिकित्सा करावयाची आहे.

बार्हस्पत्य सूत्रात "मत्तकाशिन्यः सेव्याः ।" (आनंदाने उत्तेजित झालेल्या स्त्रियांचे सेवन करावे) (३.६३), असे म्हटले आहे. येथे अध्याहृत असलेला कर्ता 'पुरुषेण' असा एकवचनी मानण्याची

गरज नाही. तो 'पुरुषैः' असा अनेकवचनी मानता येतो. त्यामुळे, एका पुरुषाने अनेक स्त्रियांचा उपभोग घ्यावा, असा चार्वाक दृष्टिकोण होता, असे मानण्याची गरज नाही. शिवाय, 'मत्त' हे विशेषण लावून कामोपभोगामध्ये स्त्रीच्या प्रसन्न व अनुकूल मनःस्थितीची अपेक्षाही स्पष्ट केली आहे. त्याबरोबरच, "स्त्रीषु अतिसङ्गाद् अयशो वर्धते।" (१.३४) आणि "आयुश्च क्षीयते।" (१.३५) "स्त्रियांशी अतिसंग केला असता अपकीर्ती वाढते आणि आयुष्य क्षीण होते", असा इशाराही देण्यात आलेला आहे. तसेच, "स्त्रीद्यूतपानसक्तान्न सेवयेत्।" (१.५८) (स्त्री, जुगार व मद्यपान यांमध्ये आसक्त झालेल्या लोकांना नोकरीत ठेवू नये), असे म्हटले आहे. अशा लोकांना नोकरीत ठेवावयाचे नाही असे म्हटले, की स्वतःही त्यांची आसक्ती धरू नये हे ओघानेच आले. अर्थात, बार्हस्पत्य सूत्राचे फार मोठ्या प्रमाणात वैदिकीकरण झालेले असल्यामुळे केवळ त्या ग्रंथाच्या आधारे कोणत्याही निष्कर्षाप्रत येणे इष्ट नव्हे. परंतु निष्कर्ष काढावयाचाच झाला, तर तो लोकायतांना अनुकूल असाच निघतो. कारण, अतिरेकी स्त्रीसंग टाळावा असे तेथे सांगितले आहे; उच्छृंखलतेचा पुरस्कार केलेला नाही.

चार्वाकांची पुरुषार्थ व नरक यांविषयीची कल्पना सर्वदर्शनसंग्रहामध्ये पुढीलप्रमाणे मांडण्यात आली आहे —

अङ्नालिङ्गनाज्जन्यसुखमेव पुमर्थता।
कण्टकादिव्यथाजन्यं दुःखं निरय उच्यते॥
(चार्वाकदर्शन – १)

– स्त्रीच्या आलिंगनातून निर्माण होणारे सुख हाच पुरुषार्थ होय. काटा वगैरेंच्या व्यथेमुळे निर्माण होणारे दुःख हा नरक होय.

मानवी जीवनातील स्वर्ग-नरक हे परलोकात नसून इहलोकातील सुखदुःखातच आहेत, हा चार्वाकांचा दृष्टिकोण वास्तव आहे. उदात्ततेच्या फसव्या मृगजळामागे धावण्याऐवजी मानवी जीवनातील वास्तवाला सामोरे जाण्याची चार्वाकांची ही दृष्टी अनीतीवर आधारलेली आहे, असे मुळीच म्हणता येत नाही. वास्तवाला नाकारणाऱ्या लोकांकडूनच खऱ्याखुऱ्या नीतिमत्तेचा ऱ्हास होत असतो; मग ते वरवर नीतिमत्तेचे कितीही देव्हारे माजवोत.

प्रबोध-चंद्रोदयात (२.२२) जीवनातील सुखाचा त्याग करून भिक्षा, उपवास इ. मार्गांनी देहशोषण करणारे लोक मूर्ख आहेत असे चार्वाकांचे मत आलेले आहे. हे मत काहीजणांना मान्य होणार नाही. परंतु तेवढ्यावरून चार्वाक हे अनीतिमान ठरत नाहीत.

नैषधीयचरितात अनेक श्लोकांच्या द्वारे चार्वाकांचे विचार मांडण्यात आले आहेत :

कुरुध्वं कामदेवाज्ञां ब्रह्माद्यैरप्यलङ्घिताम्।
(नै. च. १७.५९)

– कामदेवाची जी आज्ञा ब्रह्मदेव वगैरेंनाही मोडता आली नाही, तिचे तुम्हीही पालन करा.

कः शमः क्रियतां प्राज्ञाः! प्रियाप्रीतौ परिश्रमः।
भस्मीभूतस्य भूतस्य पुनरागमनं कुतः॥ (१७.६९)

– तुम्ही शमाच्या (शांतीच्या, कामरहित वैराग्याच्या) मागे का धावत आहात? प्रियेचे प्रेम मिळविण्याचा प्रयत्न करा. कारण, एकदा हे शरीर भस्मीभूत झाले, की त्याचे पुनरागमन होत नसते.

सुकृते वः कथं श्रद्धा सुरते च कथं न सा।
तत्कर्म पुरुषः कुर्याद्येनान्ते सुखमेधते॥१७.४८॥

– तुम्ही चांद्रायणादी व्रतांवर का श्रद्धा ठेवता? तीच श्रद्धा तुम्ही प्रणयक्रीडेवर का ठेवत नाही? ज्यामुळे शेवटी सुख मिळेल, ते कर्म माणसाने करावे.

पाणिनीच्या एका सूत्राचा आधार घेऊन विनोदी पद्धतीने कामभावनेचे महत्त्व सांगताना चार्वाक म्हणतो–

उभयी प्रकृतिः कामे सज्जेदिति मुनेर्मनः।
अपवर्गे तृतीयेति भणतः पाणिनेरपि॥१७.७०॥

– पाणिनीने 'अपवर्गे तृतीया' (पाणिनीची अष्टाध्यायी २।३।६) असे म्हटले आहे. म्हणजेच, स्त्री व पुरुष या दोन्ही प्रकृती 'कामा'मध्ये आसक्त होतात, असे त्या मुनीचे मत होते.

अपवर्ग म्हणजे फलप्राप्ती आणि तृतीया म्हणजे तृतीया विभक्ती, असे अर्थ पाणिनीला अभिप्रेत होते; परंतु चार्वाकाने त्यांचे वेगळे अर्थ घेतले आहेत. अपवर्ग म्हणजे मोक्ष आणि तृतीया म्हणजे तृतीय प्रकृतीचा मनुष्य (नपुसक), असे अर्थ त्याने घेतले आहेत. म्हणजे, फक्त नपुसकच मोक्षाची अपेक्षा बाळगेल; कारण तो कामोपभोगास असमर्थ असतो.

अनुक्रमणिका

स्त्री व पुरुष मात्र 'कामा'ची अपेक्षा बाळगतील, असा अर्थ त्याने घेतला आहे. अर्थात आपण हे विनोदाने म्हणत आहोत, याची चार्वाकाला जाणीव आहे. श्लेषाचा आश्रय घेऊन जणू काही पाणिनीसारख्या मुनीचाही आपल्या कामविषयक विचारांना पाठिंबा आहे, हे त्याला दाखवावयाचे आहे. अर्थात, हा युक्तिवाद चार्वाकांनी केला असेलच असे नाही. कदाचित, श्रीहर्षाने पांडित्यप्रदर्शनासाठी चार्वाकांचा पक्ष रंगवून सांगताना अशा प्रकारचे नवे नवे युक्तिवाद उभे केलेले असण्याचीही शक्यता आहे.

चार्वाकांनी मांडलेले उपर्युक्त विचार कोणाला मान्य होतील, कोणाला होणार नाहीत. परंतु विशिष्ट विचार आपल्याला मान्य नाहीत, एवढ्यावरून ते अनैतिक आहेत, असे मात्र म्हणता येत नाहीत. कामभावनेचे महत्त्व नाकारून दुटप्पीपणा करणाऱ्या लोकांना त्या भावनेचे यथार्थ महत्त्व पटवून देणे आवश्यक होते. हे काम चार्वाकांनी अगदी चोखपणे पार पाडले आहे. चार्वाकांच्या या विचारांबरोबर बर्ट्रांड रसेल यांच्या विचारांची तुलना करणे इष्ट ठरेल. ते लिहितात, "Sex is a natural need, like food and drink,..... I am not suggesting that there should be no morality and no self-restraint in regard of sex, any more than in regard of food." (Marriage and Morals. pp. 226, 229) एखाद्याने कामभावनेचे महत्त्व आवर्जून सांगितले आणि त्या भावनेचे अनैसर्गिक दमन करण्याला विरोध केला, तर तो अनीतिमान आहे असे म्हणणे उचित नव्हे.

या बाबतीत वात्स्यायनाचे विचारही पाहण्यासारखे आहेत. तो लिहितो, "शरीरस्थितिहेतुत्वादाहारसधर्माणो हि कामाः। फलभूताश्च धर्मार्थयोः। (कामसूत्र १.३७)

– कामपूर्ती ही शरीरधारणेला कारणीभूत होत असल्यामुळे ती आहारासारखीच आहे. शिवाय, धर्म व अर्थ यांचे फळही कामपूर्ती हेच आहे.

कामभावनेमुळे काही दोषही निर्माण होतात, परंतु तेवढ्यावरून ती भावना त्याज्य वा द्वेष्य ठरत नाही. "नहि भिक्षुकाः सन्ति इति स्थाल्यो नाधिश्रीयन्ते। नहि मृगाः सन्ति इति यवा नोप्यन्त इति वात्स्यायनः।" (कामसूत्र १.३८)

भिकारी आहेत, म्हणून भोजन तयार करावयाचे नाही, असे नाही. पशू आहेत, म्हणून यव पेरावयाचे नाही असे नाही, हे वात्स्यायनाचे मत आहे.

रसेल व वात्स्यायन यांचे विचार चार्वाकांच्या विचारांना पुष्टी देणारे आहेत. कामभावनेचा स्वीकार ही विकृती नसून, तिचा धिक्कार हीच विकृती आहे. मानवी जीवनातून कामभावनेला हद्दपार करण्याचा प्रयत्न कदापि यशस्वी होऊ शकत नाही. मानवी जीवनाचा एक अपरिहार्य घटक असलेल्या या भावनेचे योग्य मार्गांनी शमन करणे ही संस्कृती आहे. तिचे अनैसर्गिक पद्धतीने दमन करणे ही विकृती आहे. मानवी जीवनाला मधुर व रमणीय बनविणाऱ्या, नव्हे, त्याला अस्तित्वच देणाऱ्या अशा या भावनेचा तिरस्कार नव्हे, तर अंगीकार करणे आवश्यक आहे. या बाबतीतील वास्तवता ही अत्यंत प्रबळ व प्रभावी आहे. ती नाकारता येत नाही. आणि कोणी नाकारण्याचा प्रयत्न केला तर त्यातून केवळ ढोंगबाजी, दुटप्पीपणा, विकृती इत्यादींचा जन्म होतो. ज्या भावनेचे अस्तित्व सूर्यप्रकाशाइतके स्पष्ट व स्वयंप्रमाण आहे, त्या भावनेला नाकारण्याची केविलवाणी धडपड करू नका, असे चार्वाकांनी आग्रहपूर्वक सांगितले आहे. यात त्यांचे काय चुकले ? यात त्यांची कोणती अनीती झाली ? वास्तवतेची प्रामाणिक कबुली ही अनीती आणि उदात्ततेची ढोंगी बतावणी ही नीती, असे आपले निकष असावेत काय ?

(क्रमशः)

अनुक्रमणिका

शि. स. अंतरकर

आत्मसंकल्पना : अनात्मवाद

[' आत्मसंकल्पने'वरील श्री. शि. स. अतरकर यांचा १ ला लेखांक ' नवभारत'च्या ऑक्टोबर, ८० अंकात प्रसिद्ध झाला. हा दुसरा लेखांक. – संपा.]

---

(१)

मागील लेखात आपण आत्मवादाचे विवरण व परीक्षण केले. आत्मवाद दोन भिन्न भूमिकांवरून नाकारला जाऊ शकतो. जीवनात आढळणाऱ्या बदलाच्या आणि अनेकतेच्या मुळाशी नित्य, अव्ययी असे एक तत्त्व किंवा द्रव्य आधारभूत असते हे नाकारणे ही एक भूमिका आहे. यालाच अनात्मवाद किंवा अनित्यवाद म्हणता येईल. भारतात बौद्ध तत्त्वज्ञानी आणि पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात हेराक्लायटस व डेव्हिड ह्यूम यांनी या भूमिकेतूनच आत्मवाद नाकारला. बौद्ध तत्त्वज्ञ आणि ह्यूम यांनी आत्मतत्त्व स्वीकारले नसले तरी जाणिवेची स्वायत्तता त्यांनी मान्य केली. जडवादी किंवा भौतिकवादी आत्मवाद नाकारतात तो जाणिवेची स्वायत्तता नाकारून. जाणीव हा जडाचा, भौतिकतेचा परिणाम आहे असे ते सांगतात. म्हणून ते अनात्मवाद न स्वीकारता देहात्मवाद स्वीकारतात. देहात्मवादाचे विवरण मी पुढील लेखात करणार आहे. या लेखात अनात्मवादाचा विचार करावयाचा आहे.

आत्मवादात तार्किक दोष आहेत असे कदाचित दाखवता येईल. आत्मवाद स्वीकारण्यामागील मानसिक कारणेही शोधता येतील. परंतु एवढ्याने आत्मवादाचा प्रभाव कमी होणार नाही. याचे कारण आत्मवादाला आध्यात्मिक अनुभूतीचा फार भक्कम आधार आहे. उपनिषदे, गीता आणि वेदान्तशास्त्र यांची फार मोठी जबरदस्त परंपरा त्याला लाभली आहे. म्हणून केवळ तार्किक युक्तिवादाने अथवा मनोविश्लेषणाने आत्मवाद उलथून पाडणे कठीण आहे. त्याला ठोकरून लावणारी विचारप्रणालीसुद्धा आध्यात्मिक अनुभूतीच्या भक्कम पायावर उभी असणे आवश्यक आहे. सुदैवाने अशी पर्यायी जबरदस्त अनात्मवादी परंपरा भारतात होऊन गेली. ही बौद्ध परंपरा होय. तिला आत्मवादी परंपरा उखडून टाकण्यात यश आले नाही हे खरे असले तरी तिने आत्मवादी परंपरेला जबरदस्त हादरा दिला हेही नाकारता येणार नाही. शंकराचार्यांसारख्या बौद्ध धर्माच्या कट्टर विरोधकालाही बौद्ध तत्त्वज्ञानातील काही प्रमुख गोष्टी स्वीकाराव्या लागल्या आणि इतर आचार्यांकडून 'प्रच्छन्न बौद्ध' असल्याचा दोषारोप घ्यावा लागला हे बौद्ध परंपरेच्या सामर्थ्याचे खासच द्योतक आहे. म्हणून भारतीय तत्त्वज्ञानात आत्मवाद आणि अनात्मवाद किंवा नैरात्मवाद अशा दोन भिन्न परंपरा विकसित पावलेल्या दिसतात.

(२)

या बौद्ध परंपरेचा उद्गाता आहे गौतमबुद्ध. त्याला महान खडतर तपश्चर्येनंतर बोध झाला आणि त्या बोधातून त्याने आपल्या पहिल्या पाच शिष्यांसमोर जे पहिले प्रवचन केले ते 'धर्मचक्रप्रवर्तन' या नावाने प्रसिद्ध आहे. या प्रवचनापासूनच अनात्मवादी, निरीश्वरवादी महान बौद्धपरंपरेचा प्रारंभ झाला. आपण सर्व भवचक्रात, संसारचक्रात सापडलो असून दुःखात पिचत आहोत. या दुःखदर्शनाने बेचैन होऊन दुःखाचे कारण आणि त्याच्या निवृत्तीचा मार्ग त्याने

अनुक्रमणिका

शोधून काढला. दुःख, त्याची कारणपरंपरा (समुदाय), त्याचा शेवट (निरोध) आणि दुःखाचा शेवट करण्याचा मार्ग ही बुद्धाने सांगितलेली चार आर्यसत्ये होत. दुःखाविषयी संवेदनशीलता हे धर्मवृत्तीचे बीज आहे. त्यातूनच करुणा निर्माण होते. अज्ञान आणि तृष्णा ही दुःखाची प्रमुख कारणे आहेत. प्रज्ञा, शील आणि समाधी हा दुःखनिवृत्तीचा मार्ग आहे.

बुद्धाचा विशेष हा की त्याला तात्त्विक चर्चेत रस नव्हता. आत्मा, ईश्वर, जगाची उत्पत्ती इत्यादी बाबत तर्क करीत बसण्याचा त्याला तिटकारा होता. त्याला तार्किक उपपत्ती आणि सत्ताशास्त्रीय सिद्धांत मांडायचे नव्हते. त्याला दुःखातून तरून जाण्याचा मार्ग दाखवायचा होता. दुःख संपविण्याची किती निकड आहे हे त्याने एका रूपकाच्या आधारे मार्मिकपणे सांगितले आहे. एखाद्याच्या अंगात बाण घुसला व तो रक्तबंबाळ झाला तर त्यावेळी बाण कोणी मारला, तो कोणत्या धातूचा आहे, त्याचा आकार कसा आहे इत्यादी प्रश्नांची चर्चा तो करीत बसेल का? त्याच्यापुढे निकडीचा एकच प्रश्न आहे : बाण काढायचा आणि रक्तस्राव थांबवायचा. मानवापुढेही दुःखनिवृत्तीचा असाच तातडीचा प्रश्न आहे. वांझ व निष्फळ तात्त्विक चर्चा करीत बसणे हे संवेदनशीलता नष्ट वा बधिर झाल्याचे लक्षण आहे. अशांना दुःखाचा चटका जाणवत नाही व म्हणून त्यांना जीवनाचे गांभीर्य कळत नाही.

उपनिषदांनी दुःखाचे कारण कोणते व दुःखाची निवृत्ती कशी करावी याचा विचार केला होता; आणि त्यांनी दुःखाचे मूळ कारण अज्ञान व अविद्या आहे असे सांगितले होते. बुद्धही दुःखाचे प्रमुख कारण अज्ञान व तृष्णा असल्याचे सांगतो. परंतु अज्ञान वा अविद्या याचा अर्थ या दोघांमध्ये एक नाही. उपनिषदांप्रमाणे नित्य, अज, अजर, अमर आत्मस्वरूपाविषयी अज्ञान हे दुःखाचे कारण आहे तर बुद्धाच्या मते सर्व अनित्य, विनाशी, अशाश्वत दुःखरूप आहे या विषयींचे अज्ञान दुःखास कारण आहे. विषय आणि विषयी या दोघानाही आपण शाश्वत समजतो. आणि त्यांच्या मागे लागतो. अशा तऱ्हेने अज्ञानातून तृष्णा उत्पन्न होते. परंतु हे सर्व अनित्य, अशाश्वत आहे याचे ज्ञान झाल्यावर तृष्णा व आसक्ती दूर होईल व त्याबरोबरच आपले दुःखही नाहीसे होईल असे तो मानतो.

बाह्य विषयाबद्दलची आसक्ती व तृष्णा यांच्यापेक्षाही आत्मविषयक किंवा स्वतःविषयीची आसक्ती अधिक आहे. मी संपू नये, मी शाश्वत राहावे अशी आपली सर्वांची इच्छा असते आणि त्यासाठी आपली सारी धडपड असते. पण असा शाश्वत 'मी'च अस्तित्वात नाही. त्यामुळे अशा शाश्वत आत्मतत्त्वाची कल्पना करणे आणि शाश्वत टिकण्याची आशा करणे हे अज्ञान वा अविद्या आहे. या शाश्वत 'मी' किंवा 'स्व'च्या कल्पनेतूनच स्वार्थाचा उगम होतो. आणि हेच सर्व दुःखाचे मूळ आहे. असा शाश्वत 'मी' किंवा 'आत्मतत्त्व' नाही हे सत्य ज्ञान होणे हाच स्वार्थी प्रवृत्तीतून आणि सर्व दुःखातून सुटण्याचा मार्ग आहे.

मी म्हणजे जर शाश्वत आत्मतत्त्व नाही तर मग मी कोण? याचे अनात्मवादी उत्तर मी नामरूपात्मक आहे असे आहे. मी म्हणजे अखंड बदलणारे शरीर आणि अनुभवाला येणाऱ्या मनोवृत्ती यांचा संघात आहे. आंतर्निरीक्षणाने आपणास एकामागून एक अखंडपणे वृत्ती निर्माण होत असताना आढळतात. शरीर व मनोवृत्ती यांच्याव्यतिरिक्त 'मी' म्हणून आणखी काही नाही. उपनिषदांनी जे नामरूप आभासात्मक म्हणून सांगितले तेच सत्य आहे असे बुद्ध मानतो. आणि या नामरूपाच्या पलीकडे असलेले शाश्वत आत्मतत्त्व हे एकमेव अंतिम वस्तुतत्त्व आहे असे उपनिषदांनी मानले ते बुद्ध नाकारतो. या नामरूपात्मक संघाताचे अधिक तपशीलवार विश्लेषण करून तो पंचस्कंधात्मक असल्याचे बौद्ध तत्त्वज्ञ सांगतात. या पंचस्कंधातील रूपस्कंध म्हणजे शरीर. या शरीराशिवाय विज्ञान, वेदना, संज्ञा आणि संस्कार हे आणखी चार स्कंध आहेत. व्यक्तित्वाचे किती स्कंधात विश्लेषण करावे या संख्येला महत्त्व देण्याचे कारण नाही. महत्त्वाचा मुद्दा हा की आत्मद्रव्य न मानता व्यक्ती म्हणजे शरीर व मन यांचा संघात आहे आणि मन व शरीर हीसुद्धा नित्य अव्ययी द्रव्ये नसून अखंड बदलणाऱ्या दोन प्रकारच्या श्रेणी किंवा संताने आहेत असे बौद्धतत्त्वज्ञ मानतात. अनात्मवाद किंवा नैरात्मवाद या पदांवरून व्यक्तित्वाच्या बुडाशी आत्मा नावाचे अविकारी नित्य

द्रव्य नाही एवढाच बोध होतो. परंतु व्यक्तीच्या स्वरूपाचे विधायक लक्षण त्यामुळे कळत नाही. व्यक्ती, मन व शरीर या दोन संतानांचा संघात आहे हे ते विधायक लक्षण होय.

जडवस्तूचे विश्लेषणही याच रीतीने करता येते. जडवस्तूचे द्रव्य आणि त्याचे गुणधर्म अशा दोन घटकात विश्लेषण करणे बरोबर नाही असे बौद्ध मानतात. त्यातही अव्ययी, नित्य असे द्रव्य नसते. जडवस्तू म्हणजे गुणांचा किंवा धर्मांचा संघात होय. आणि हा संघातही दोन क्षणी एक नसतो. तो क्षणोक्षणी बदलत असतो. म्हणून अनात्मवादाची व्याप्ती वाढवून बुद्ध अद्रव्यवाद स्वीकारतो असे म्हटल्यास वावगे ठरू नये. कोणतीही व्यक्ती आणि वस्तू दोन क्षणसुद्धा एक नसते. प्रत्येक वस्तू व व्यक्ती प्रवाही संतान आहे असे बौद्धमत आहे. प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञ हेराक्लायटस यानेही असेच मत मांडले आहे. सर्व अनित्य किंबहुना सर्व क्षणिक आणि सर्व अनात्म किंवा अद्रव्य असा हा विचार आहे. हा विचार रूपकाद्वारेही चांगल्याप्रकारे मांडला गेला आहे.

ज्याप्रमाणे नदीचा प्रवाह एक असला तरी आपण त्याच पाण्यात दोनदा पाय ठेवू शकत नाही, पाणी सारखे वहात असते. पाय उचलून पुन्हा ठेवीपर्यंत ते पाणी वाहून जाऊन दुसरे पाणी आलेले असते; किंवा ज्याप्रमाणे दिव्याची ज्योत एकच असली तरी त्याच ज्योतीत आपण दोनदा हात घालू शकत नाही त्याचप्रमाणे प्रत्येक वस्तू व व्यक्ती अखंड बदलत असते. तिला प्रवाही एकत्व किंवा सातत्य असते. कोणतीही वस्तू वा व्यक्ती दोन क्षणी एकच असू शकत नाही. ध्रुव स्थिर किंवा अव्यय असे काही नाही. बदलच काय तो सत्य आहे. वस्तुतत्त्व गतिशील आहे, स्थिर नाही. वस्तू किंवा व्यक्ती म्हणजे धर्मांचा संघात पण त्यात धर्मी नाही. गुणांचा संघात पण त्यात गुणी नाही. अखंड बदल परंतु त्या बदलात अपरिवर्तनीय असे तत्त्व नाही. असा हा एक मानव व विश्व यांच्याकडे पहाण्याचा दृष्टिकोन आहे.

या दृष्टिकोनानुसार आपण जिला एक वस्तू किंवा एक व्यक्ती म्हणतो ती एकामागून एक येणाऱ्या अनेक क्षणिक विशेषांची, स्वलक्षणांची मालिका किंवा शृंखला असते. ज्याला आपण एक दोरखंड म्हणतो ते अनेक छोट्या मोठ्या दोरांचे विणलेले असते; परंतु त्यात कोणताही एक दोर सुरवातीपासून शेवटपर्यंत सलग किंवा अखंड नसतो. हेच सर्व वस्तूंच्या आणि व्यक्तींच्या बाबतीत खरे आहे. या शृंखलेतील प्रत्येक घटक दुसऱ्या घटकाशी कार्यकारण भावाने बद्ध असतो. या कार्यकारणभावाला बुद्ध प्रतीत्यसमुत्पाद म्हणतो. पहिला घटक नाश पावतो तेव्हाच त्याच क्षणी दुसरा घटक जन्म घेतो. अशी ही प्रक्रिया अखंड सुरू असते. म्हणून प्रत्येक वस्तू व व्यक्ती ही एक प्रक्रिया असते; आणि सर्व विश्व ही सुद्धा एक वैश्विक प्रक्रियाच आहे.

आपण ज्याला एक वस्तू किंवा व्यक्ती म्हणतो त्यात जर कोणताही एक घटक कायम राहात नसेल व प्रत्येक घटक बदलत असेल तर मग तिला एक मानण्याचा अर्थ काय? बौद्ध मतानुसार वस्तूचे ऐक्य किंवा एकत्व याचा अर्थ एवढाच की त्या वस्तूचे सर्व घटक हे एकाच शृंखलेतील किंवा श्रेणीतील घटक असतात व त्यात परस्पर साधर्म्य असते. आपण जेव्हा पूर्वी पाहिलेल्या व्यक्तीला पुन्हा पाहातो आणि म्हणतो की 'हाच तो देवदत्त' तेव्हा याचा अर्थ मी पूर्वी पाहिलेली व्यक्ती–विशेष आणि मी आता पाहिलेली व्यक्ती–विशेष या दोन्ही एकाच शृंखलेच्या घटक आहेत.

अशा तऱ्हेने व्यक्ती जर क्षणोक्षणी बदलत असेल व तिच्यात अविकारी नित्य असे काहीच नसेल तर स्मृती कशी शक्य आहे? याला बौद्धांचे उत्तर असे की प्रत्येक वृत्ती जन्मास येते तेव्हा ती लयास जाणाऱ्या पूर्ववर्ती वृत्तीशी निगडित असते. आणि जेव्हा ती लयास जाते तेव्हा मागाहून येणाऱ्या वृत्तीशी निगडित असते. त्यामुळे प्रत्येक वृत्ती मागील वृत्तींचा वारसा घेऊन येते. म्हणून हा केवळ संघात व संतान नाही, तर तो पूर्वेतिहास व पूर्वस्मृती असलेला संघात व संतान आहे.

(३)

अशी ही बौद्धांची अनात्मवादी उपपत्ती आहे. बौद्धपरंपरेतील अभिजात साहित्यातील 'मिलिंदप्रश्न' या नावाने प्रसिद्ध असलेल्या संवादात मीचे किंवा 'स्व' चे अनात्मवादी स्वरूप दृष्टान्त व रूपकाच्या साहाय्याने फार मार्मिकपणे चर्चिले गेले





आहे. त्यातील काही संवादांची झलक आपण थोडक्यात पाहू या.

ग्रीक राजा मिनॅन्डर– भारतीय नाव मिलिंद –बौद्ध आचार्य नागसेन यांना भेटायला येतो व त्यांना नाव विचारतो. नागसेन म्हणतात, "मला नागसेन या नावाने ओळखतात. याच नावानें मला माझे धर्मबंधू हाक मारतात. पालक मुलाचे नाव नागसेन, शूरसेन, वीरसेन अथवा सिंहसेन असे ठेवतात. परंतु हे सामान्यनाम आहे. या नावाने निर्देश केला जाणारा असा काही खास नित्य शाश्वत पदार्थ (आत्मा) नाही."

मिलिंद, "परम आदरणीय नागसेन महाराज, जर या देहात शाश्वत वस्तुतत्त्व (आत्मा) नसेल तर तुमच्या या संप्रदायातील लोकांना अन्न, वस्त्र व निवारा तसेच रुग्णांना आवश्यक त्या गोष्टी कोण देतो ? अशा वस्तू दिल्यावर त्याचा उपभोग कोण घेतो ? सचोटीचे जीवन जगणारा कोण ? ध्यानादी गोष्टींत कोण मग्न होतो ? योग्य मार्गाचा अवलंब करून निर्वाण आणि अर्हतपदाची प्राप्ती करून घेणारा कोण ? भौतिक गोष्टींची हाव, असत्यभाषण, मादक द्रव्यसेवन इत्यादी पंचपातकांपैकी कोणते ना कोणते पापाचरण करून अतिशय वाईट जीवन कोण जगतो ? व त्याची शेवटी या जीवनात कडू फळे कोण भोगतो ? जर शाश्वत आत्मा नसेल तर पाप नाही, पुण्य नाही, कर्ता नाही की शुभाशुभ कर्माचे फळ नाही. नागसेन महाराज ! आपला जर कोणी खून केला तर कोणी खुनी नाही, असे समजावे काय ? असे असेल तर तुमच्या पंथातही गुरू वा आचार्य नाही. म्हणून गुरूपदेश नाही असेच निष्पन्न होईल. तुमच्या संप्रदायातील बांधव तुम्हाला नागसेन म्हणून संबोधतात, असे तुम्ही मला सांगितले तर मग हा नागसेन कोण ? तुमचे केस म्हणजे नागसेन काय ? "

नागसेनः "राजा, मी असे म्हणत नाही."

मिलिंद : "मग शरीरावरील केस, नखे, दात, कातडी, मांस, शरीरातील नाडचा, अस्थि, चरबी, मल, मूत्र, रक्त, पू, घाम, अश्रू, लाळ, मूत्राशय, हृदय, बरगडचा, मेंदू इत्यादींतील कोणती एक गोष्ट किंवा सर्व गोष्टी म्हणजे नागसेन का? "

नागसेन : "नाही."

मिलिंद : "रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार किंवा विज्ञान यांपैकी कोणता एक स्कंध म्हणजे नागसेन का ? "

नागसेन : "नाही."

मिलिंद : "या सर्व स्कंधाचा संघात म्हणजे नागसेन का ? "

नागसेन : "नाही राजा, नाही."

मिलिंद : "मग या पंचस्कंधाच्या, बाहेर नागसेन म्हणून काही आहे का ? "

नागसेन : "नाही"

मिलिंद : "मग मला नागसेन कोण तो सापडतच नाही. नागसेन हा एक पोकळ शब्द आहे. मग आमच्यासमोर आम्ही पाहातो तो नागसेन कोण आहे ? यावरून तुम्ही धादांत खोटे बोलत आहात."

नागसेन : "राजे मिलिंद ! आपण पायी आलात की रथातून ? "

मिलिंद : "मी पायी आलो नाही. गाडीतून आलो."

नागसेन : "मग जर तुम्ही गाडीतून आला असाल, तर मला गाडी म्हणजे काय ते सांगा. कणा म्हणजे गाडी का ?

मिलिंद : "मी तसे म्हणत नाही."

नागसेन : "चाके, सांगाडा, जोखड, दोऱ्या, इत्यादीतील कोणती एक गोष्ट म्हणजे रथ का ? "

मिलिंद : "नाही."

नागसेन : "सर्व गोष्टींचा संघात म्हणजे रथ का?"

मिलिंद : "नाही."

नागसेन : "मग या सर्वांहून वेगळे असे रथ म्हणून काही आहे का ?"

मिलिंद : "नाही."

नागसेन : "तर मग मला रथ म्हणून काही आढळत नाही. रथ हा एक पोकळ शब्द आहे. तुम्ही रथातून आला म्हणता तर तो रथ म्हणजे काय ? मग महाराज आपण धादांत खोटे बोलत आहात. रथ अशी काही वस्तूच नाही."

मिलिंद : "महाराज नागसेन, मी खोटे बोललो नाही. कणा, चाके, सांगाडा, जोखड, दोऱ्या इत्यादी सर्व गोष्टी असल्यामुळेच या सर्व संघाताला रथ या नावाने संबोधले जाते."

नागसेन : "शाब्बास ! 'रथ' या शब्दाचा अर्थ तुम्ही नेमका जाणलात. त्याचप्रमाणे ३२ प्रकारची जैविक द्रव्ये मानवी शरीरात असल्यामुळे व व्यक्ती पंचस्कंधात्मक असल्या-मुळे मला 'नागसेन' या सामान्य पदाने संबो-धले जाते."

संवाद–२ (II २.१)

मिलिंद : नागसेन, जो जन्माला येतो तो तोच राहातो की तो अन्य होतो ?

नागसेन : तो तोच राहात नाही किंवा तो अन्यही होत नाही.

मिलिंद : उदाहरण द्या.

नागसेन : राजा ! तुम्ही एकेकाळी आकाराने छोटे, पाठीवर पडून राहाणारे, कोवळे बालक होतात. आताचे तुम्ही ते बालकच आहात काय ?

मिलिंद : नाही. आताचा मी त्या बालकाहून निराळा आहे.

नागसेन : जर तुम्ही ते बालक नसाल तर मग तुम्हाला आई, बाप, गुरू नाही असेच निष्पन्न होईल. तुम्हाला कोणी विद्या, शील, प्रज्ञा शिकवले नाही असे होईल...बालकाची आई प्रौढाच्या (ते बालक प्रौढ झाल्यावर त्याच्या) आईहून भिन्न असते का ? शाळेत प्रवेश घेणारा विद्यार्थी आणि शिक्षण संपवून शाळे-तून बाहेर पडणारा विद्यार्थी भिन्न असतात का ? गुन्हा करणारी व्यक्ती आणि त्यासाठी हात वा पाय कापून टाकण्याची शिक्षा भोग-णारी व्यक्ती भिन्न असतात का ?

मिलिंद : निश्चित नाही. मग तुम्ही त्याला काय म्हणाल ?

नागसेन : थोरांनी असे म्हटले आहे की आता प्रौढ झालेला मी आणि पूर्वी पाठीवर पडून राहा-णारे कोवळे बालक असलेला मी एकच व्यक्ती आहे. कारण या सर्व अवस्था या शरीराद्वारा एकत्र गुंफल्या गेल्या आहेत.

मिलिंद : एखादे उदाहरण द्या.

नागसेन : समज, एका व्यक्तीने दिवा लावला तर तो सबंध रात्रभर तेवत राहील का ?

मिलिंद : हो, ते शक्य आहे.

नागसेन : रात्रीच्या पहिल्या, दुसऱ्या आणि तिसऱ्या प्रहरातील ज्योत एकच आहे का ?

मिलिंद : नाही.

नागसेन : मग पहिल्या, दुसऱ्या आणि तिसऱ्या प्रह-रातील दिवे भिन्न आहेत का ?

मिलिंद : नाही. सबंध रात्रभर एकाच दिव्यातून प्रकाश येत असतो.

नागसेन : त्याचप्रमाणे राजा, वस्तूचे किंवा व्यक्तीचे सातत्य राखले जाते. एक अस्तित्वात येतो दुसरा लय पावतो. आणि हा पुनर्जन्म जणू एकसमयावच्छेदे करून होतो. म्हणून मनुष्य आपल्या स्वयं-जाणिवेच्या अंतिम स्थितिपर्यंत एक नसतो तसा तो भिन्नही नसतो....

संवाद : ३ (II. २.६)

मिलिंद : नागसेन महाराज, पुनर्जन्म कोणाचा होतो ?

नागसेन : नाम व रूप यांचा पुनर्जन्म होतो.

मिलिंद : हेच (आताचेच) नामरूप पुन्हा जन्माला येते का ?

नागसेन : नाही. परंतु या नामरूपाद्वारा शुभाशुभ कर्मे केली जातात आणि त्या कर्मांद्वारा दुसरे नामरूप जन्माला येते.

मिलिंद : असे जर असेल तर अशुभ कर्मातून नववस्तू मुक्त होणार नाही का ?

नागसेन : जर तिला पुनर्जन्म नसता तर ती कर्म-मुक्त झाली असती. परंतु तिला पुनर्जन्म असल्यामुळे ती अशुभ कर्मातून मुक्त होऊ शकत नाही.

मिलिंद : दृष्टांत देऊन सांगा.

नागसेन : समजा एका माणसाने दुसऱ्याच्या माल-कीचा आंबा चोरला आणि त्या मालकाने चोराला पकडून राजाकडे आणून त्याच्यावर गुन्हा केल्याचा आरोप केला. आता जर चोर म्हणाला "राजेसाहेब मी या व्यक्तीचा आंबा चोरला नाही कारण त्याने जो आंबा जमिनी-वर ठेवला होता तो मी उचललेल्या आंब्याहून भिन्न होता. म्हणून मी गुन्हा नाकबूल करतो" तर तो गुन्हा कसा ठरेल ?

मिलिंद : तो निश्चितच शिक्षेस पात्र आहे ?

नागसेन : पण कोणत्या आधारावर ?

मिलिंद : तो काहीही म्हणो, पण त्याने चोरलेला आंबा मालकाने जमिनीवर ठेवलेल्या आंब्या-चाच परिणाम होता म्हणून तो गुन्हेगार ठरतो.

नागसेन : त्याचप्रमाणे, हे राजा, एका नामरूपाने शुभाशुभ कर्मे केली आणि त्यातून दुसरे नाम-रूप जन्माला आले तरी त्यामुळे ते नवीन नामरूप आपल्या कर्मातून मुक्त होत नाही…

संवाद : ४ (II. २.८)

मिलिंद : आपण आता नाम व रूप याविषयी बोल-लात. पण नाम म्हणजे काय आणि रूप म्हणजे काय ?

नागसेन : जे स्थूल ते रूप, जे सूक्ष्म, मानसिक ते नाम.

मिलिंद : नाम आणि रूप यांचा स्वतंत्रपणे पुनर्जन्म का होत नाही ?

नागसेन : कारण हे दोन्ही परस्परांशी संबंधित आहेत आणि ते एकत्रच उत्पन्न होतात.

मिलिंद : दृष्टांत द्या.

नागसेन : ज्याप्रमाणे कोंबडी अंड्याचे कवच व त्यातील बलक यांना स्वतंत्र जन्म देत नाही, परंतु दोन्ही एकमेकांवर फार अवलंबून असल्यामुळे एकत्रच उत्पन्न होतात त्याचप्रमाणे नामाशिवाय रूप असू शकत नाही. नाम व रूप परस्परांवर अतिशय अवलंबून असल्यामुळे ते एकत्र उत्पन्न होतात. हा त्यांचा अनादि-कालापासूनचा स्वभाव आहे.

अनात्मवाद, क्षणिकवाद, संघातवाद यांचा खुलासा करणारे असे अनेक संवाद खुद्द ' मिलिंद प्रश्न ' या ग्रंथातही आहेत. ते मुळातून वाचून पहाण्यासारखे आहेत. मागे एकदा प्रा. एन. जी. कुलकर्णी यांनी बॉम्बे फिलॉसॉफिकल सोसायटीत मिलिंद प्रश्नावर एक लेख सादर केला तेव्हा ते असे म्हणाल्याचे स्मरते की, " राइलने जेव्हा हे संवाद पाहिले तेव्हा हे विश्लेषण पाहून ते थक्क झाले आणि म्हणाले की हे संवाद आधुनिक ब्रिटिश विश्लेषणवादी तत्त्वज्ञांच्या तोंडी शोभून दिसतील इतके या विचारांचे आधुनिक विचारांशी साम्य आहे. " थोडक्यात बौद्ध मतानुसार : (१) वस्तू म्हणजे अनेक धर्मांचा संघात. त्यात नित्य, अव्ययी द्रव्य नसते. (२) हा संघातही नित्य, अविकारी नसून तो सारखा क्षणोक्षणी बदलत असतो. (३) व्यक्ती किंवा मनुष्य हा पंचस्कंधाचा संघात असून त्या पंचस्कंधाचे वर्गीकरण नाम व रूप किंवा मन व शरीर असे करता येते. परंतु मन व शरीर यातील कोणतेही तत्त्व नित्य, द्रवरूप नाही. ती एक कार्यकारण भावाने बद्ध अशी शृंखला आहे. (४) या नामरूपाच्या शृंखला अनादिकालापासून कर्मसिद्धांतानुसार बद्ध आहेत. जोपर्यंत कर्म आहे आणि कर्माचा अन्त होत नाही तोपर्यंत ही जन्म–मृत्युपरंपरा कायम आहे. बौद्ध तत्त्वज्ञान कर्म-सिद्धान्त आणि पुनर्जन्म मानते. (५) परंतु प्रज्ञा, शील, व समाधी द्वारा म्हणजेच अष्टांगमार्गाने अविद्या, तृष्णा आणि कर्म यांचा नाश करून आत्य-न्तिक दुःखनिवृत्ती करणे शक्य आहे, नव्हे ते प्रत्येक सूज्ञ व्यक्तीचे कर्तव्य आहे. सम्यक् दृष्टी, सम्यक् संकल्प, सम्यक् वाक्, सम्यक् कर्मान्त, सम्यक् आजीव, सम्यक् व्यायाम, सम्यक् स्मृती आणि सम्यक् समाधी हा दुःखनिवृत्तीचा अष्टांग-मार्ग आहे. यातून निर्वाण स्थिती प्राप्त होते. निर्वाण शब्दाचा अर्थ आहे ' मालवणे ' आणि ' शांत होणे. ' अविद्या आणि आसक्तीमुळे पंचस्कंधात्मक ' मी 'चा अखंड पुनर्जन्म होत असतो. या ' स्व 'ला ज्योतीची उपमा चपखल बसते. अष्टांगमार्गाने गेल्यास अविद्या, तृष्णा आणि कर्म यांचा नाश होऊन पंचस्कंधात्मक संघा-ताचे विघटन होते. दुःखाने जळत असलेली ' स्व 'ची ज्योत मावळते आणि शांत होते. ही अर्हत अवस्था आहे. जिवंतपणी निर्वाणाप्रत जाऊन अज्ञानी व दुःखी जीवाचे अज्ञान व दुःख घालविण्यात उर्वरित आयुष्य घालविणे हेच बोधिसत्त्वाचे लक्षण आहे.

(४)

पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात सांख्य किंवा वेदान्त दर्शना-प्रमाणे निःसंदिग्धपणे शरीर, मन व बुद्धी यांच्या अतीत आत्मतत्त्व मानणारा आत्मवाद आढळत नाही. प्लेटोची भूमिका काही अंशी संदिग्ध वाटते. कारण त्याने स्वीकारलेल्या आत्म्यास गणिताचे किंवा सामान्यांचे (Universals) अनुभवपूर्ण ज्ञान आहे. म्हणजेच तो आत्मा बुद्धितत्त्व आहे असे

वाटते. देकार्त, लॉक इत्यादी आधुनिक विचारवंत तर आत्मा म्हणजे विचार करणारे द्रव्य असेच मानतात. भावना, विचार, इच्छा इत्यादी मनोधर्मांच्या बुडाशी असलेले आधारद्रव्य म्हणजे आत्मा. त्यामुळे देकार्त, लॉक इत्यादी तत्त्वज्ञ व्यक्तीचे विश्लेषण मन व शरीर या दोन तत्त्वांतच करतात. या दोन द्रव्यांव्यतिरिक्त आत्मा नावाचे तिसरे द्रव्य ते स्वीकारीत नाहीत. या अर्थाने त्याना अनात्मवादी म्हटल्यास वावगे ठरू नये हे तत्त्वज्ञ मन व बुद्धी हे जाणीवयुक्त पदार्थ किंवा द्रव्ये आहेत असे मानतात. तर सांख्य व वेदान्त दर्शने तसे मानीत नाहीत हा या दोन आत्मवादांतील मुख्य भेद आहे. परंतु हे तत्त्वज्ञ विविध मनोवृत्तींच्या बुडाशी आणि जड वस्तूंच्या विविध गुणधर्मांच्या बुडाशी अनुक्रमे मन आणि जडद्रव्य अशी दोन नित्य, अव्यय आधारद्रव्ये असल्याचे मानतात. म्हणून ते बौद्ध तत्त्वज्ञ व ह्यूम यांच्यासारखे अनात्मवादी नाहीत. यावरून देकार्त, लॉक हे तत्त्वज्ञ आत्मवादी नसले तरी ते द्रव्यवादी आहेत. म्हणून ते अनित्यवादी, अद्रव्यवादी, बौद्ध तत्त्वज्ञ आणि ह्यूम यांच्याहून वेगळे आहेत. त्यामुळे आपण त्याना दुर्बल आत्मवादी किंवा दुर्बल अनात्मवादी म्हणू. वस्तूचे विश्लेषण करताना द्रव्य आणि गुण अशा दोन भिन्न प्रकारचे घटक मानण्याचे कारण नाही; वस्तू म्हणजे धर्मांचा, गुणांचा संघात, या संघातवादी दृष्टिकोनातून त्याचे खंडन होऊ शकते. तसेच जाणीव किंवा ज्ञान हे स्वायत्त मानून ते भिन्न प्रकारच्या द्रव्याचे गुणधर्म असे मानण्याचे कारण नाही असे म्हणून देहात्मवादी वा जडवादी यांच्यावर आक्षेप घेतो. बौद्ध मत व ह्यूमचे मत याचे विवरण करताना पहिल्या आक्षेपाची चर्चा केली जाते. आणि पुढील लेखात देहात्मवादाचा विचार करताना दुसऱ्या आक्षेपाची चर्चा केली जाईल. म्हणून तेथे देकार्त, लॉक इत्यादी द्वैती तत्त्वज्ञांच्या अधिक तपशिलात शिरण्याची जरूरी नाही असे वाटते.

(५)

धार्मिक व आध्यात्मिक भूमिकेतून बौद्ध तत्त्वज्ञांनी मांडलेल्या अनात्मवादाशी फार मिळते-जुळते विचार आपल्याला डेव्हिड ह्यूम ह्याच्या (१७११–१७७६) तत्त्वज्ञानात पाहावयास सापडतात. अर्थात या विचारांमुळे डेव्हिड ह्यूमला नास्तिक मानले जाते. ह्यूम हा अनुभववादी होता– ज्या पदार्थाची संवेदनाद्वारा प्रचीती येत नाही त्या पदार्थाचे अस्तित्व स्वीकारायला काही आधार नाही असे त्याचे मत होते. याच ज्ञानशास्त्रीय भूमिकेतून तो असे विचारतो की गुणधर्मांहून अलग अशा जडद्रव्याचा किंवा आत्मद्रव्याचा अनुभव किंवा संवेदना येतात का ? आपण जेव्हा जडवस्तू पाहातो तेव्हा तिचा रंग, रूप, वास, चव इत्यादींच्या संवेदना आपणास येतात पण यांच्याहून वेगळी अशी द्रव्याची संवेदना तर येत नाही. म्हणून जडद्रव्याचे अस्तित्व मानायला काही पुरावा वा आधार नाही. अर्थात बर्कली या तत्त्वज्ञाने याच युक्तिवादाच्या आधारे लॉकने स्वीकारलेल्या जड द्रव्याचे खंडन केले होते. परंतु त्याने आत्मद्रव्याचे अस्तित्व मात्र स्वीकारले. ही अंतर्गत विसंगती आहे असे ह्यूमचे मत होते. जडद्रव्य नाकारण्यासाठी जो युक्तिवाद वापरला त्याच युक्तिवादाच्या आधारे आत्मद्रव्याचे अस्तित्वही नाकारले जाते, असे ह्यूमने प्रतिपादन केले. तो म्हणतो "मी जेव्हा 'स्व' चे स्वरूप काय हे न्याहाळण्यासाठी माझ्या अंतरंगात प्रवेश करतो, तेव्हा प्रत्येक वेळी उष्णता किंवा थंडी, प्रकाश किंवा अंधार, प्रेम किंवा द्वेष, सुख किंवा दुःख अशा कोणत्या ना कोणत्या संवेदनेवर मी येऊन अडखळतो. अशा संवेदनेव्यतिरिक्त केवळ 'मी' असा मला कधीच सापडला नाही. आणि संवेदनेशिवाय इतर काहीच मला निरीक्षणात आढळले नाही." अशा तऱ्हेने मनोवृत्तींहून अलग व मनोवृत्तींच्या अतीत असे आत्मद्रव्य अनुभवात आढळत नाही. म्हणून त्याचे अस्तित्व स्वीकारणे चूक आहे असे तो मानतो.

असे आत्मद्रव्य नसेल तरी मी कोण ? मी म्हणजे 'संवेदनांचा जुडगा' किंवा 'संवेदनांची मालिका' हे या प्रश्नाला ह्यूमचे उत्तर आहे. म्हणून मी हा निरवयव पदार्थ नाही तसाच तो अव्यय व नित्य पदार्थ नाही. मी क्षणोक्षणी बदलत जातो. कोणत्याही दोन क्षणी मी तोच नसतो. ही संवेदने पृथक् पृथक् असताना जन्मापासून मृत्यूपर्यंत मी अखंड एकच असे का मानले जाते ? याचे कारण एकामागून एक येणाऱ्या संवेदनांमध्ये सामीप्य, सादृश्य आणि

कारणता असते, या तीन संबंधांवर व्यक्तीचे ऐकात्म्य अवलंबून असते. प्रत्येक वेळी व्यक्तीत किंवा वस्तूत सूक्ष्म बदल होत असतो. तो लक्षात येण्याइतका नसतो म्हणून दोन क्षणी दोन सदृश गोष्टींना आपण एकच मानतो. अशा तऱ्हेने व्यक्ती संख्यात्मक दृष्टचा एक नसूनही एक मानली जाते. हे ऐकात्म्य स्मृतिनिर्मित नाही परंतु स्मृतीमुळे ते जाणले जाते. व्यक्तीला प्रवाही सातत्य आहे. प्रत्येक व्यक्ती म्हणजे वृत्तींची शृंखला आहे. हे थोडक्यात ह्यूमच्या अनात्मवादाचे सार आहे.

(६)

बौद्धांचा आणि ह्यूमचा अनात्मवाद आणि आत्मवाद या परस्पर विरोधी आत्मसंकल्पना आहेत. आत्मवादानुसार व्यक्तीमध्ये नित्य, निरवयव, अव्यय असे आत्मद्रव्य आहे. तर अनात्मवादानुसार व्यक्तीमध्ये असे आत्मद्रव्य नसून व्यक्ती म्हणजे अखंड बदलत जाणारा धर्मांचा संघात होय. ह्यूमने अनात्मवादी संकल्पना मानसशास्त्रीय भाषेत मांडली. ह्यूमच्या या संकल्पनेचा पुढे मुख्य दोन प्रकारे विकास झालेला आढळतो. (१) एफ्. एच्. ब्रॅडली आणि इतर चिद्वादी तत्त्वज्ञांनी मांडलेली आदर्श रचनेची उपपत्ती (ideal construction) आणि (२) एयर वगैरे वित्तीवादी तत्त्वज्ञांनी मांडलेली तार्किक रचनेची उपपत्ती. (logical construction)

मी जन्माला येतो तेव्हा काही नैसर्गिक सहजप्रेरणा, भावनाशक्ती (capacities), शरीराची ठेवण इत्यादी उपजत नैसर्गिक सामग्री घेऊन येतो. त्यात काही आनुवंशिक असते. विचारशीलतेची, स्वयंजाणिवेची शक्तीपण असते. जन्माला येतो तेव्हा मी जणू जिवंत चैतन्ययुक्त वस्तूच असतो. मला व्यक्तित्व लाभलेले नसते.

या नैसर्गिक सामग्रीला आकार दिला जातो. भाषा, धर्म, नीती, सौंदर्याभिरुची, विज्ञान, कला इत्यादींद्वारा या नैसर्गिक सामग्रीला आकार दिला जातो. तिच्यात आशय भरला जातो. यातूनच माझे व्यक्तित्व घडते. मला 'स्वत्व' लाभते. मी समाजमातेच्या मांडीवर वाढतो, समाजमातेचे दूध पितो. म्हणून माझ्या व्यक्तित्वाचा मोठा भाग सामाजिक असतो. अर्थात मी केवळ सामाजिक नसतो. या सामाजिकतेव्यतिरिक्त खास माझे म्हणून व्यक्तित्व असतेच. समाजजीवनाचा माझ्यावर परिणाम होतो. परंतु मीही समाजजीवनावर प्रभाव पाडत असतो. अशा तऱ्हेने 'मी' किंवा 'स्व' केवळ देहादी संघाताचे अस्तित्व नसून त्यातून अभिव्यक्त होणारा महान आशय होय. म्हणून खरा 'मी' हा आदर्शरूप असतो. तो वास्तव नसतो. या आदर्शरूप 'स्व' ला वास्तवात आणण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजे आत्मविकास किंवा आत्मपूर्ती किंवा आत्मसाक्षात्कार. उदाहरणार्थ– मी माझ्या कुटुंबाशी, ज्ञातीशी, धर्माशी, राष्ट्राशी एकरूप होतो. हा आशय जितका व्यापक आणि सुसंवादी तितका मी अधिक परिपूर्ण वा विकसित. म्हणून 'मी' ची अशी व्यापक सुसंवादी घडण करणे ही माझी नैतिक जबाबदारी आहे.

'मी' च्या आदर्श आशयाचे दोन प्रमुख घटक आहेत :(१) सामाजिक आशय आणि (२) वैयक्तिक आशय. मीच्या सामाजिक आशयात (अ) माझे समाजातील स्थान व त्याची कर्तव्ये हा एक भाग आणि (ब) इतर सामाजिक सद्‌गुण हा दुसरा भाग. 'मी' चा आदर्श आशय वास्तवात किती उतरतो, यावर माझी आत्मपूर्ती किती झाली हे ठरते. या व्यापकतेला व आत्मपूर्तीला अंत नाहीं. ती अनंत आहे. हेच 'मी'चे अतिभौतिक स्वरूप.

ए. जे. एयर आणि इतर वित्तिवादी (phenomenalists) तत्त्वज्ञांच्या मते 'मी'चे स्वरूप काय? हा प्रश्न जेव्हा तत्त्वज्ञानात उपस्थित केला जातो तेव्हा तो भाषिक व तार्किक प्रश्न असतो. मनाच्या किंवा व्यक्तीच्या स्वरूपाचे पदार्थवाचक ज्ञान (factual knowledge) विज्ञाने देतात. तत्त्वज्ञानात 'मी' किंवा व्यक्तिवाचक पदाच्या तार्किक व्याकरणाचा विचार होतो. असा विचार केल्यास मी किंवा इतर पुरुषवाचक पदाने कोणत्याही निरवयवी, नित्य आत्मद्रव्याचा निर्देश होत नाही हे त्याचे नकारात्मक उत्तर आहे. 'स्व' विषयक सर्व विधानांचे संवेदनाशयविषयक विधानात रूपांतर करता येते हे विधायक उत्तर आहे. यालाच वित्तिवाद म्हणतात.

एकूण पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात ह्यूमने प्रतिपादन केलेल्या अनात्मवादाचा भिन्न प्रकारे विकास झाला

अनुक्रमणिका

आहे. आत्मा नावाचे स्वतंत्र जाणीवयुक्त द्रव्य मानणारे तत्त्वज्ञ त्या मानाने कमी आहेत असे वाटते.

(७)

बौद्ध तत्त्वज्ञ आणि ह्यूम यांनी पुरस्कृत केलेल्या अनात्मवादाचा आपण थोडक्यात परिचय करून घेतला आणि ह्यूमच्या अनात्मवादाचा कोणत्या दिशेने विकास झाला हेही आपण पाहिले. ह्यूमने आत्मद्रव्य नाकारल्यामुळे त्याला संशयवादी व नास्तिक समजले जाते. श्रुतिप्रामाण्य स्वीकारीत नाही म्हणून बुद्ध व बौद्धांनाही नास्तिक समजले जाते. परंतु आत्मा नाकारण्यामागील ह्यूमची भूमिका ही ज्ञानशास्त्रीय व सत्ताशास्त्रविरोधी होती. तर बुद्धाची आत्मा नाकारण्यामागील भूमिका मुख्यत्वे नैतिक, आध्यात्मिक होती. तिला ज्ञानशास्त्रीय बाजू होती. ती म्हणजे शब्दप्रामाण्य स्वीकारायचे नाही; प्रत्येक मन प्रत्यक्ष व अनुमान याद्वारा तावून सुलाखून घ्यायचे ही. तसेच बुद्धाला सत्ताशास्त्राला विरोध करायचा होता असे म्हणण्यापेक्षा सत्ताशास्त्राचा, तात्त्विक चर्चेचा त्याला तिटकारा होता. असा दोन्ही भूमिकेत भेद आहे. दोघांचे विचार ज्या संदर्भात मांडले गेले तो संदर्भ भिन्न होता, पार्श्वभूमी भिन्न होती. यामुळे त्यांच्या मांडणीत, युक्तिवादात, भाषेत थोडा फरक आढळेल. परंतु त्या दोघांचा अनात्मवाद स्वरूपतः सारखा आहे असे मला वाटते. सूक्ष्म भेद असल्यास त्याची चर्चाही येथे प्रस्तुत नाही. कारण आपण करीत आहोत तो विचार ढोबळ मानाने अनात्मवादी दृष्टिकोनासंबंधी. या दृष्टिकोनाचे थोडक्यात परीक्षण करू या.

(१) देकार्त, लॉकसारखे दुर्बल आत्मवादी (किंवा अनात्मवादी) तसेच बौद्ध तत्त्वज्ञ आणि ह्यूमसारखे सबल अनात्मवादी व्यक्ती हा अवयवी किंवा मिश्र पदार्थ असून मन व शरीर त्याचे दोन स्वतंत्र घटक असल्याचे मानतात. मग त्यांच्यातील संबंधाविषयीचा प्रश्न निर्माण होतो. देकार्त असे म्हणतो की मला शरीर असेल किंवा नसेल परंतु मी विचार करणारे खास द्रव्य आहे. परंतु विचार, भावना, इत्यादी मानसिक अवस्था मेंदूशिवाय असू शकतील काय ? स्मृती मेंदूशिवाय राहू शकेल काय ? जाणीव शरीराहून अलग स्वतंत्रपणे राहू शकेल काय ? असा प्रश्न पडतो. आणि याचे उत्तर सध्याच्या वैज्ञानिक ज्ञानानुसार होकारार्थी देणे कठीण आहे. जाणीव, स्मृती, विचार, भावना या गोष्टी मेंदू व शरीर यांच्या आधाराशिवाय राहू शकतील हे असंभाव्य वाटते. अर्थात ते तार्किक दृष्टया अशक्य नसेल. म्हणजे तशी कल्पना करणे तार्किक दृष्टया शक्य असेल. एयर, स्ट्रॉसन यांसारखे तत्त्वज्ञही मन व शरीर ही स्वतंत्र राहू शकतील ही तार्किक शक्यता स्वीकारतात. परंतु तत्त्वज्ञानाच्या चर्चेत अशा तार्किक शक्यतेला किती महत्त्व द्यावे हा खरोखर महत्त्वाचा मुद्दा आहे. कारण ‘सशाला शिंगे असू शकतील’, ‘सोन्याचा पर्वत असू शकेल’ या सर्व म्हणण्याचा अर्थ ही विधाने ‘वंध्येचा पुत्र मेला, ’ हा विवाहित ब्रह्मचारी आहे’ अशा प्रकारची स्वयंविरोधी (self-contradictory)– नाहीत एवढाच आहे. म्हणजेच ती संश्लेषक वस्तुस्थितीवाचक विधाने आहेत. आणि कोणतेही संश्लेषक वा वस्तुस्थितिवाचक विधान स्वयंविरोधाशिवाय नाकारता येते. परंतु त्यामुळे त्याला संभाव्यता प्राप्त होत नाही. म्हणून ‘सोन्याचा पर्वत’ किंवा ‘शिंगवाला ससा’ या तार्किक शक्यता असल्या तरी त्याची संभाव्यता शून्य असल्यामुळे अशा तार्किक शक्यतांची गंभीर दखल त्या विषयावरील तत्त्वज्ञान चर्चेतसुद्धा घेण्याचे कारण नाही असे मला वाटते. अर्थात दुसऱ्याच्या मनातील विचार साक्षात् जाणण्याची शक्ती, दृष्टीआड पदार्थ पाहाण्याची शक्ती, केवळ इच्छाशक्तीने जडवस्तू हलविण्याची शक्ती, पूर्वजन्मातील स्मृती, भविष्यातील घटनांचे पूर्वज्ञान इत्यादी अतिमानस व असामान्य घटना मन किंवा आत्मा म्हणजे जाणीव हे स्वतंत्र तत्त्व आहे असे स्वीकारण्यासाठी भरभक्कम पुरावा आहे असा दावा केला जातो. परंतु शिवेश ठाकूर यांनी संपादित केलेल्या ‘फिलॉसफी अँन्ड सायकिकल रिचर्स’ (लंडन, जॉर्ज ॲलेन ॲन्ड अन्विन, १९७६) या ग्रंथात एच. डी. ल्युइस, जे. हॅरिसन इत्यादी तत्त्वज्ञांनी म्हटल्याप्रमाणे अतिमानस घटनांकडे जडवादाविरुद्ध किंवा देहात्मवादाविरुद्ध पुरावा म्हणून पाहाणे योग्य होणार नाही. कारण जाणीव आणि आपले नित्य वर्तन याची एक सामान्य उपपत्ती म्हणून देहात्मवाद ग्राह्य असेल तर मग तो अतींद्रिय अनुभवाला लागू करणे फार कठीण





जाणार नाही. त्याच ग्रंथात डेव्हिड कूपर यांनी अतींद्रिय अनुभव व अतिमानस घटना जडवादी तत्त्वतः स्वीकारू शकतो असा युक्तिवाद केला आहे. तात्पर्य, अतिमानसशास्त्रसुद्धा जाणिवेचे स्वतंत्र अस्तित्व मानले पाहिजे असे सिद्ध करू शकत नाही.

रागावणे, शोक करणे, आनंदी असणे इत्यादी मानसिक पदांचे शरीर व मेंदूविषयक पदांत रूपांतर करता येत नाही असे मानले तरी यावरून एवढेच सिद्ध होईल की मानसिक पदे आणि शारीरिक पदे ही तार्किकदृष्ट्या भिन्न प्रकारची आहेत. परंतु तार्किकदृष्ट्या दोन भिन्न प्रकारची पदे दोन भिन्न द्रव्यांचा किंवा वस्तूंचा किंवा धर्मांचा निर्देश करतात असे निष्पन्न होत नाही. म्हणून मानसिक आणि शारीरिक अशी दोन प्रकारची पदे स्वीकारूनही मन व शरीर ही दोन स्वतंत्र वस्तुतत्त्वे आहेत असे मानण्याची गरज नाही. आणि वैज्ञानिकदृष्ट्या जाणीव मेंदूचे कार्य आहे असे मानणे अधिक संयुक्तिक वाटते.

(२) पुरुषवाचक पदांनी शरीराचा निर्देश होत नाही. परंतु त्या पदांनी कशाचा तरी निर्देश होत असला पाहिजे. यावरून त्या पदांनी अशरीरी पदार्थाचा निर्देश होतो. तो पदार्थ म्हणजे मन किंवा आत्मा. अशा द्वैतवादी आत्मसंकल्पनेनुसार मी किंवा व्यक्ती म्हणजे या हाडामांसाच्या पेटीत किंवा खोक्यात असलेला एक अदृश्य पदार्थ. यावरून असे निष्पन्न होते की एका व्यक्तीला दुसरी व्यक्ती भेटू शकत नाही. भेटतात ते ज्याच्यात दोन अदृश्य व्यक्ती आहेत असे हाडामांसाचे खोके. व्यक्तीची ही संपूर्ण प्रतिमाच दोषपूर्ण वाटते. कारण दोन व्यक्ती भेटतात म्हणजे दोन शरीरे भेटतात असे मानणे जरी हास्यास्पद वाटले तरी दोन अशरीरी पदार्थांची भेट होते असे मानणेही तितकेच हास्यास्पद वाटते. तसेच अशावेळी आपण दुसऱ्या व्यक्तीला कसे काय ओळखू शकू हाही प्रश्न पडतो. 'तोच हा देवदत्त' असे म्हणत असताना जर तेव्हाचा देवदत्त व आताचा देवदत्त हे दोन्ही अन्य व्यक्तींना अदृश्यच असतील तर अशा प्रकारची प्रत्यभिज्ञा अशक्य ठरेल. कारण बहुतांशी आपण व्यक्तीला ओळखतो ते तिच्या दृश्य शरीरावरूनच. या दृष्टीनेही 'मी' म्हणजे या शरीरात वास करीत असलेला अशरीरी पदार्थ ही संकल्पना सदोष वाटते.

(३) व्यक्तीसंबंधीच्या या द्वैती संकल्पनेतून अन्य किंवा परमनाच्या ज्ञानाविषयीचा कठीण प्रश्न उपस्थित होतो. या मतानुसार प्रत्येक व्यक्तीला स्वतःविषयीचे ज्ञान साक्षात् होते. परंतु परमन काही त्याच्या अनुभवक्षेत्रात येत नाही. आपण पाहातो ते अन्य व्यक्तीच्या शरीराचे बाह्य वर्तन. त्यावरून परमनाच्या अस्तित्वाचे अनुमान करतो. परंतु हे अनुमान तरी प्रमाण आहे का ? कारण त्या अनुमानाच्या निष्कर्षाची स्वतंत्रपणे प्रचीती घेता येत नाही. म्हणून काही तत्त्वज्ञ असा निष्कर्ष काढतात की मी स्वतःच्या मनाविषयी जेव्हा एखादे विधान करतो तेव्हा ते मनविषयक असते. परंतु दुसऱ्याच्या मनाविषयी जेव्हा विधान करतो तेव्हा ते त्याच्या शारीरिक वर्तनाविषयीचे असते. अशा तऱ्हेने 'स्वमन' आणि 'परमन' विषयक विधानांचे एकच विश्लेषण देणे अशक्य होते. हा एक स्वतंत्र विषय होईल म्हणून या विषयाच्या तपशीलात न जाता 'मी' म्हणजे शरीरांतर्गत अशरीरी पदार्थ या मतातून उत्पन्न होणाऱ्या समस्यांचे नुसते दिग्दर्शन करीत आहे.

(४) अनात्मवादी द्वैती उपपत्ती मन आणि शरीर अशा दोन स्वतंत्र पदार्थांचे अस्तित्व स्वीकारते व व्यक्ती ही या दोन घटकांची बनलेली आहे असे मानते. परंतु राइल, स्ट्रॉसन यांच्यासारखे आधुनिक ब्रिटिश तत्त्वज्ञ व्यक्ती ही एकसंघ आहे; दोन किंवा तीन पदार्थांची बनलेली नाही असे प्रतिपादन करतात. पारंपरिक तत्त्वज्ञानी आणि सामान्य माणसाने स्वीकारलेली द्वैती उपपत्ती चूक आहे आणि या शरीरयंत्रात मन नावाचे भूत राहाते असे मानणे ही अंधश्रद्धा आहे असे ते सांगतात. राइल आपल्या मनाची संकल्पना या ग्रंथात या भुताला गाडण्याचा प्रयत्न करतो. त्याच्या मते द्वैती तत्त्वज्ञांनी मन व शरीर दोन स्वतंत्र वस्तू मानण्यात फार मोठी घोडचूक केली आहे. तिला तो कोटि–प्रमाद (category mistake) म्हणतो. याचे एक उदाहरण असे : एक परदेशी पाहुणा ऑक्सफर्ड किंवा केंब्रिजला प्रथमच आलेला असतो. त्याला विद्यापीठाच्या कॉलेज, वाचनालये, म्युझियम, प्रयोगशाळा, कचेरी इत्यादी

सव इमारती दाखविल्यावर तो शेवटी विचारतो हे सर्व पाहिले परंतु विद्यापीठ कुठे आहे ? या सर्वांचे मिळून विद्यापीठ आहे व विद्यापीठ ही वर नमूद केलेल्या गोष्टीसारखी आणखी एक स्वतंत्र वस्तू नाही, हे त्याला न समजल्यामुळे तो असे विचारण्याची चूक करतो. यालाच राइल, कोटिप्रमाद म्हणतो. व्यक्तीचे विचार, भावना, कृती यांचे पदार्थविज्ञान, रसायन, शरीरशास्त्र इत्यादी शास्त्रांच्या परिभाषेतून यथार्थ वर्णन करता येत नाही. म्हणून त्या शरीरांतर्गत चाललेल्या भिन्न प्रकारच्या घटना असल्या पाहिजेत असे मानणे हीही अशीच एक घोडचूक आहे. मानसिक विधेये शरीरांतर्गत अशरीरी घटनांचे वर्णन करीत नाहीत. ती माणसांच्या वर्तनाचेच वर्णन करतात.

मार्क्सवादी आणि इतर जडवादी विचारवंतसुद्धा जाणीव ही स्वतंत्र पदार्थ नसून तो जडाचा परिणाम आहे असे मानतात. अशा प्रकारे विविध दृष्टिकोनांतून व्यक्ती, मन व शरीर या दोन स्वतंत्र घटकांनी बनली आहे, या द्वैती मताचे खंडन देहात्मवादी करतो व तो व्यक्ती एकसंघ आहे असे प्रतिपादन करतो. पुढील लेखात आपण या तिसऱ्या उपपत्तीचा विचार करणार आहोत.

(क्रमशः)

अनुक्रमणिका





तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

प्रस्तावना*

"आर्य" ही एका प्रज्ञावंताने लिहिलेली ऐतिहासिक कादंबरी आहे. भारताच्या ज्ञात इतिहासाचा प्रारंभ मौर्य कालापासून होतो. त्यापूर्वीचा भारताचा इतिहास एका अर्थी ज्ञात व एका अर्थी अज्ञात आहे. भारत हे पाच सहस्र वर्षांचे संस्कृतिसंपन्न राष्ट्र किंवा उपखंड आहे. मौर्य कालापर्यन्त या संस्कृतीचे क्रमाने २ कालखंड निदर्शनास येतात. पहिला सिंधु संस्कृतीचा आणि दुसरा वैदिक संस्कृतीचा. सिंधु-संस्कृती ही या शतकाच्या पूर्वार्धात उत्खननातून उघडकीस आली आहे. त्यानंतरची वैदिक संस्कृती ही उघडपणे गेली ४००० वर्षे प्रकाशातच उभी राहिली आहे. पहिली सिंधु संस्कृती ही मूक संस्कृती आहे. कारण हिची भाषा अजून उलगडली गेली नाही. परंतु, तिचे भौतिक स्वरूप कसे होते, याचे सूचक अवशेष स्पष्ट झाले आहेत. हे अवशेष तिच्या मानसिक संस्कृतीचे देखील सूचक आहेत. गेल्या ४००० वर्षांतील ऋग्वेदापासूनची संस्कृती बोलकी संस्कृती आहे. तिचे साक्षर बौद्धिक व प्रज्ञाशाली असे स्वरूप ऋग्वेदापासून पाणिनीय व्याकरणापर्यन्तच्या साहित्याच्या रूपाने चिरंतन बनलेले आहे. परंतु, पाणिनीपर्यन्तच्या २००० वर्षांच्या भौतिक संस्कृतीची स्वरूपे अज्ञातच राहिली आहेत. मौर्य साम्राज्य उदयास आले त्या क्षणापासून तिचे साहित्य आणि भौतिक अवशेष या दोन्ही बाजू कालाघातात आणि कालाच्या प्रचंड उलाढालीत सुरक्षित राहिले आहे.

भारताच्या ज्ञात इतिहासाला मौर्य कालापासून प्रारंभ होतो. त्यापूर्वीच्या इतिहासकालाला इतिहास पूर्वकाल वा आद्य इतिहास अशी इतिहासशास्त्राने दिलेली संज्ञा आहे. या मौर्य इतिहासाच्या कालखंडाचा व्यवस्थित शोध व बोध विशेषतः ग्रीक व लॅटिन इतिहासकारांच्या इतिहासांवरून मिळतो. ग्रीक व लॅटिन इतिहासकारांनी महान विश्वविजेता ग्रीक सम्राट अलेक्झांडर याच्या विश्वविजयाची कथा अनेक गुंतागुंतीच्या घटनांच्या तपशीलासह वर्णिली आहे. त्याबरोबरच चंद्रगुप्त मौर्याच्या दरबारी असलेला ग्रीक राजदूत मेगॅस्थेनीस, ज्याला या कादंबरीत 'मेघास्थी' असेही म्हटले आहे, त्याने इंडिका नावाचे आपले प्रवासवर्णन लिहिले आहे. त्यात उत्तर भारतासंबंधी ऐकीव, कल्पित आणि स्वतः पाहिलेली परिस्थिती वर्णिली आहे. परंतु, हे वर्णन तितकेसे विश्वसनीय मानले जात नाही. कारण इंडिका हा मूळचा ग्रंथ लुप्त झाला असून त्यातील इतर इतिहासकारांनी घेतलेले उतारेच ध्यानात घ्यावे लागतात. मौर्य सम्राट चंद्रगुप्त याचा गुरू व अमात्य चाणक्य याचा कौटिलीय अर्थशास्त्र हा ग्रंथ गेल्या ७१ वर्षांत उपलब्ध झाला आहे. या ग्रंथात चंद्रगुप्ताच्या राज्यस्थापनेचा सूत्ररूपाने त्रोटक असा निर्देश आहे, तो असा :– "ज्याने शस्त्र, शास्त्र आणि नंदराजाच्या ताब्यातील भूमी साहसपूर्ण भावनेने आणि त्वेषाने उद्धरली त्याने हे शास्त्र केले आहे." या अर्थशास्त्र ग्रंथात ग्रंथकाराने स्वतःचा उल्लेख केवळ कौटिल्य असाच केला आहे. या 'आर्य' कादंबरीत याचा निर्देश प्रथम पूर्वार्धामध्ये विष्णुगुप्त असा करून उत्तरार्धामध्ये विष्णुगुप्त या निर्देशाबरोबरच आर्य चाणक्य

---

* [श्री. वसंतराव पटवर्धन, पुणे यांनी लिहिलेल्या 'आर्य' ... या कादंबरीस तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेली प्रस्तावना विश्वकर्मा साहित्यालय पुणे यांच्या सौजन्याने प्रसिद्ध करीत आहोत. – संपा.]

असा केला आहे. कौटिल्य व चाणक्य ह्या दोन नावांच्या ऐवजी विष्णुगुप्त हेच अर्थशास्त्रकर्त्याचे नांव असावे असे म्हणणे योग्य ठरते. कारण इ.स. सहाव्या, सातव्या शतकाच्या सुमारास झालेल्या 'कामंदकीय नीतिसार' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत कामंदक म्हणतो की, "प्रज्वलित अशा ज्याच्या जादुमय वज्राने वैभवशाली नंदराज्याचा पर्वत उन्मळून पडला, ज्याने एकट्याने मंत्रशक्तीने म्हणजे मुत्सद्दीगिरीने चंद्रगुप्ताला पृथ्वी दिली आणि ज्याने अर्थशास्त्ररूप महासागरातून नीतिशास्त्ररूपी अमृत बाहेर काढले त्या ज्ञानी विष्णुगुप्ताला मी नमस्कार करतो." यावरून हे सिद्ध होते की, कौटिल्याचे विशेषनाम विष्णुगुप्त हेच त्यावेळी प्रसिद्ध होते. कामंदकाने आपला नीतिसार हा ग्रंथ या अर्थशास्त्राच्याच आधारे अधिक सुबोध अशारीतीने लिहिला आहे. अर्थशास्त्र म्हणजे राजनीति किंवा दंडनीति होय, असे अर्थशास्त्रातच म्हटले आहे. त्याच्या प्रारंभीच म्हटले आहे की, "पृथ्वीचे राज्य मिळविणे आणि पृथ्वीचे पालन करणे यासंबंधी पूर्वाचार्यांनी जेवढी अर्थशास्त्रे निर्माण केली त्यांतीलच अभिप्राय संक्षेपाने एकत्र करून हे अर्थशास्त्र तयार केले आहे. अर्थ म्हणजे मानवांची उपजीविका किंवा मनुष्यांची वस्ती असलेली भूमी होय. त्या भूमीचा लाभ कसा करून घ्यावा आणि पालन कसे करावे याचा उपाय सांगणारे शास्त्र म्हणजे अर्थशास्त्र होय." या अर्थशास्त्राचा काही हस्तलिखित पोथ्यांमध्ये या ग्रंथाच्या अखेरीस अशा अर्थाचा श्लोक आलेला आहे की, "अर्थशास्त्राच्या भाष्यकारांमध्ये अनेकतऱ्हेचे मतभेद सापडले ते लक्षात घेऊन विष्णुगुप्ताने हे सूत्र व भाष्य रचले आहे. परंतु केवळ परंपरागत शास्त्रांचे अवलोकन करूनच हा ग्रंथ रचला नाही; तर या शास्त्रातील सिद्धांतांचा प्रत्यक्ष प्रयोग केला आणि त्यानंतर मी (कौटिल्याने) नरेंद्रांकरिता हा शासनाचा विधी तयार केला." म्हणजे तात्पर्य असे की, मौर्य साम्राज्याच्या स्थापनेचा यशस्वी प्रयत्न केल्यानंतरच भावी राजांच्या मार्गदर्शनार्थ विष्णुगुप्त कौटिल्याने हे अर्थशास्त्र रचले आहे, असे सूचित होते. 'आर्य' या कादंबरीच्या रचनाकारांनी ही सूचना बरोबर चाणाक्षपणाने लक्षात घेऊन त्या अर्थशास्त्राच्या सिद्धांताचा मार्मिकपणाने निरनिराळ्या वास्तव किंवा कल्पित घटनांची मांडणी करण्याकरिता प्रयोग केला आहे त्यामुळे सुशिक्षित वाचकाच्या मनात अर्थशास्त्राचे सिद्धांत समर्पक रीतीने उदाहरणांच्या द्वारे बिंबविता येतात.

परंतु, या कादंबरीचा महिमा एवढ्यातच पुरा होत नाही. ही कादंबरी इतिहासातील अत्यंत महत्त्वाच्या विलग विलग अशा घटनांवर लख्ख प्रकाश पाडते. या घटनांच्यामध्ये कल्पनाविलासाने निर्माण केलेल्या अनेक व्यक्ती आणि घटना चित्रित केल्या आहेत; त्याबरोबरच गुप्तकालीन विशाखदत्तप्रणीत मुद्राराक्षस या ऐतिहासिक नाटकातील कल्पित किंवा वास्तव पात्रे व घटना यांची विवेचक बुद्धीने निवड करून सुसंगत अशी मांडणी केली आहे. हा कल्पनाविलास स्वैर कल्पनाविलास नव्हे. त्यात खूप तारतम्यदृष्टीही ठेवली आहे; त्यामुळे वाचक त्या वास्तव ऐतिहासिक घटनांशी परिचित असेल तर त्याला त्याच्या दृष्टीसमोर ही कादंबरी वास्तव इतिहासाचेच रहस्य उभे करते आहे असे लक्षात यावे. मुद्राराक्षसातील अमात्य राक्षस (सुबंधु), पर्वतक, मलयकेतु, भागुरायण, शकटदास, चंदनदास, क्षपणक इ. पात्रे मुद्राराक्षसाच्या शैलीनेच रंगविलेली दिसतात. त्याबरोबरच तारिणी व अपूर्वा ह्या दोन सुंदरींची कल्पित पात्रे भरीस घातली आहेत.

विष्णुगुप्त, चंद्रगुप्त, अलेक्झांडर (अलकसुंदर), तक्षशिलेचा राजा अंभी, धनानंद, पौरव (पोरस), मेगॅस्थनीस (मेघास्थी) ह्या ऐतिहासिक व्यक्ती होत. त्याचप्रमाणे तक्षशिला, चंद्रगुप्त मौर्याचे जन्मस्थान 'पिप्पलीवन' हे गणराज्य, मगध, पाटलीपुत्र इ. वास्तव स्थलांचे निर्देश होत. मौर्यवंश हा क्षत्रियवंश होता, चंद्रगुप्त हा दासीपुत्र नसून हा क्षत्रिय कुळातील औरसपुत्र होता; चाणक्य हे नाव त्याच्या चणक नावाच्या ग्रामावरून पडलेले नाव होते आणि कौटिल्य हे त्याचे गोत्रनाम होते इत्यादी मुद्दे या कादंबरीकाराने निश्चितपणे गृहीत धरून या कादंबरीचा विस्तार केला आहे. यासंबंधी इतिहासकारांमध्ये अनेक मतभेद आहेत. त्याचप्रमाणे 'कौटिलीय अर्थशास्त्र' हा ग्रंथ प्रत्यक्ष कौटिल्याचा आहे की नाही याबद्दलही काही पश्चिमी पंडित शंका उपस्थित करतात. ही शंका या लेखनाच्या मुळाशी गृहीत धरलेली नाही. आणखी असे की,

काही पश्चिमी पंडितांच्या मते कौटिलीय अर्थशास्त्र साम्राज्यरचनेचे अर्थशास्त्र नसून एक छोटया नृप-राज्याचे अर्थशास्त्र आहे हेही प्रस्तुत लेखक महाशयांना पूर्ण अमान्य दिसते; आणि ते अमान्य करणे योग्यच आहे. कारण निरोगी, समर्थ, समृद्ध आणि सुस्थिर राज्याची अर्थनीती, धर्मपद्धती आणि राज्यव्यवस्था यांचा खोल पाया रचण्यास आवश्यक असे शासन-यंत्रणेचे महत्त्वाचे सिद्धांत या ग्रंथात आहेत ही गोष्ट पाहून कोणताही विचारवंत भारावून जातो. प्रस्तुत ग्रंथकारांची प्रतिभाशक्ती या ग्रंथाच्या वाचनाने अनेक ऐतिहासिक गूढ स्थळे प्रकाशात आणण्यास समर्थ झाली आहे. या कादंबरीतील विष्णुगुप्त, चंद्रगुप्त, तारिणी, अपूर्वा इ पात्रांच्या व्यक्तिमत्त्वांचा विकास वा विस्मयकारक स्वभावपरिपोष या ग्रंथाच्या वाचनामुळेच करता आला आहे. काही प्रमाणात विशाखादत्ताच्या मुद्राराक्षस नाटकाचाही उपयोग झाला आहे, असेही म्हणता येते. भारताच्या बौद्धिक संस्कृतीची उत्तुंग शिखरे म्हणजे भारताच्या द्वारावरची तक्षशिला आणि भारताचे हृदयस्थान असलेले पाटलीपुत्र यांचे, यांच्या अवनतीचे, हृदय-विदारक चित्रण या ग्रंथाच्या परिशीलनाशिवाय करणे शक्य झाले नसते. त्याचप्रमाणे, भारत पश्चिमेकडून येणाऱ्या अलेक्झांडरच्या आक्रमणाला शरण जातो, किंवा थोर पौरव राजाचा युद्धात पराभव होतो, याचीही मीमांसा या ग्रंथाच्या परि-शीलनाशिवाय नीट भेदकरीतीने करता येणे कठीण झाले असते. या कादंबरीत भारताच्या बौद्धिक, आर्थिक, नैसर्गिक अशा विशाल वैभवाचे उदात्त चित्रण करण्यास आवश्यक असलेली तपशीलवार माहिती याच ग्रंथाच्याद्वारे मुख्यतः या ग्रंथात समा-विष्ट करता आली. बौद्ध आणि जैन धर्मांच्या विजयाचा हा कालखंड आहे. त्या विजयाच्या बरो-बरच धार्मिक अवनतीही मुग्धपणे चोरपावले टाकीत पुढे येत आहे, यासंबंधीचीही चिकित्सा अगदी हळु-वारपणाने या कादंबरीने केली आहे. या चिकित्सेचा वैचारिक पाया मुख्यतः या अर्थशास्त्रातील लोक-यात्रेचा सिद्धांतच होय.

ही सबंध कादंबरी म्हणजे कोणत्याही राष्ट्राच्या ऐतिहासिक समीक्षेस उपयुक्त अशी भारताच्या अवनतीची व उन्नतीची मूर्त स्वरूपात अवतरलेली समीक्षाच होय. ही समीक्षा करीत असताना तिच्या कलात्मक आविष्काराला मर्यादा पडलेली नाही. वाचक जसजसा पुढे जातो तसतशी ती कलात्मकता अधिक उज्ज्वलरूपाने प्रकट होत जाते. लेखक महा-शय काही काही ठिकाणी मात्र तपशीलात शिरतात व विश्लेषण करू लागतात तेव्हा कलात्मकता हरवली की काय असाही भास अनेकदा होतो उदा. तारिणी आणि आर्य विष्णुगुप्त यांच्या आर्यधर्म विरुद्ध जैन बौद्धधर्म यांच्या मीमांसेचा विस्तार अनावश्यकपणे लावलेला दिसतो. रत्ने, मोती, धातू, वस्त्रे, शस्त्रे इ. ची वर्णने करीत असताना विस्ताराचा मोह अनावर झालेला दिसतो. त्याचप्रमाणे अर्थशास्त्र व आयुर्वेद यातील मराठी संस्कृत पदवीधरालाही समजणार नाही अशा शेकडो शब्दांची उधळपट्टीही केलेली दिसते. वस्तुतः तिला उधळपट्टीही म्हणता येत नाही. त्यातील पुष्कळ शब्द अत्यंत आवश्यकच आहेत. परंतु आजच्या सुशिक्षित मराठी वाचकाला मोठ्या संस्कृत कोशाशिवाय त्यांचा अर्थ उलगडणे कठीण आहे. काही शब्द तर आज उपलब्ध असलेल्या संस्कृत-मराठी आणि संस्कृत-इंग्लिश कोशांमध्येसुद्धा सापडणे दुरापास्त आहे. हे असे दोष बाजूला केल्यास या कादंबरीत कोठेही रसात्मकता आणि प्रवाहिता खंडित होत नाही. एक भव्य असा इतिहासाचा रोमांचकारी चित्रपटच या कलाकारानी दृष्टिसमोर क्रमाक्रमाने उलगडलेला दिसतो. पदोपदी नवेनवे सुंदर वाक्प्रचार आणि सुरेख मार्मिक बोधवाक्ये मोत्यांच्या सराप्रमाणे हाती लागतात.

विश्वविजयी अलेक्झांडरच्या भारतावरील आक्र-मणाची कथा सांगत असतांना कथेचा समतोल सुरेखपणाने साधलेला दिसतो. अलेक्झांडर मॅसिडो-निया या देशातून विश्वविजयार्थ प्रयाण करतो तेव्हा तेथील अराजक स्थिती वर्णिलेली आहे. शासनाचे वासे निखळू लागले आहेत असे अलेक्झांडर पाहतो आणि स्वदेशास सावरून घेण्याच्या उद्देशाने विजयार्थ प्रयाण करतो. उलट त्याचवेळची भारताची अरा-जकता कशी होती याचेही स्पष्टीकरण करून हा सम-तोल साधला जातो. भारताच्या पश्चिमेच्या बाजूला अनेक गणराज्ये व नृपराज्ये असतात. प्रत्येक राज्यात अस्वस्थता उत्पन्न झालेली असते. राज्याराज्यांत दुही माजलेली असते. अनेक राजकुलांमध्ये वैराचा

वणवा पेटलेला असतो. अनेक राज्ये निर्नायक बनतात. अलेक्झांडरला अनेक सार्थवाहांकडून अशा चाललेल्या बेबंदशाहीच्या वार्ता मिळतात आणि त्याबरोबरच आर्यावर्ताच्या शतकानुशतके वाढत्या वैभवाची महती कानावर पडते. त्यामुळे हा आक्रमणाचा मोह अनावर होतो. त्याचा दुर्दम्य आत्मविश्वास आक्रमणाच्या मुळाशी असतो. ग्रीस व भारत, अलेक्झांडर आणि चंद्रगुप्त, ॲरिस्टॉटल आणि आर्य चाणक्य ही द्वंद्वे या कथेचा समतोल राखतात. हा समतोल कथेच्या सौंदर्याचा एक रमणीय अंश आहे. अलेक्झांडरला आक्रमणाचा मोह होतो, याचे दुसरे अत्यंत महत्त्वाचे कारण म्हणजे भारताच्या सरहद्दीवरचा तक्षशिलेचा व्यसनाधीन झालेला अंभी राजा होय. पौरवाचे राज्य समृद्ध असते. परंतु राजपुत्र नालायक असतो; त्याला योग्य अमात्याची व सेनापतीची वाण असते; त्याच्या रणनीतीत अनेक दोष शिरलेले असतात. विशेषतः चतुरंग सेनेचे समर्थ व्यूह कसे बनवावे याचे ज्ञान कोणालाच नसते.

याच आक्रमणाच्या पूर्वी तक्षशिला विद्यापीठात विष्णुगुप्त हा विद्यार्थी आणि विद्यापीठाचा आचार्य म्हणून राहून गेलेला असतो. या विद्यापीठाचे उत्कृष्ट वर्णन बुद्धाच्या जातककथांमध्ये आढळते. या विद्यापीठात वेद, वेदांगे, धनुर्वेद, आयुर्वेद, राजनीती, अनेक उपयुक्त आणि मनोरंजक कला यांच्या शिक्षणाची व्यवस्था केलेली असते. ह्या विद्यापीठात उत्तर भारतातील दूरदूरचे विद्यार्थी विशेषतः राजपुत्र, शिक्षण घेऊन विद्यापारंगत झालेले असतात. या विद्यापीठातील शिक्षणाचे तपशीलवार विवेचन या कादंबरीत केलेले आहे. त्याचा मुख्य आधार म्हणजे कौटिलीय अर्थशास्त्रातील 'विद्या समुद्देश' हे प्रकरण होय.

अंभी राजा अलेक्झांडरला बोलावून आणतो व शरण जातो. त्यानंतर अलेक्झांडर अनेक गणराज्ये व नृपराज्ये यांच्याशी यशस्वी सामना करीत पौरवाच्या सरहद्दीपर्यंत पोहोचतो. ही सरहद्द म्हणजे अत्यंत खोल आणि विस्तृत पात्राची वितस्था नदी होय. अलेक्झांडर व पौरव यांच्यामध्ये संग्राम सुरू होतो. यात अलेक्झांडर आणि पौरव यांच्यामध्ये चतुरंग सैन्याचे व्यूह आणि प्रतिव्यूह सारखे बदलत असतात. अखेर भारतीय युद्धव्यूहामध्ये विजयाची खात्री देणारे रथदल आणि हस्तीदलच घातकी ठरते. आणि अलेक्झांडरचे अश्वदलच विजयी होते. या संदर्भात केलेली पराभवाची कारणमीमांसा भारतीय मनाला उद्विग्न करणारी अशीच झालेली आहे. पौरव अलेक्झांडरपुढे नमतो. याचे चित्र भारतीय मनाला अत्यंत अस्वस्थ करील असेच रेखाटले आहे. या युद्धाचे वर्णन स्वतः चंदगुप्त करीत आहे. तो अलेक्झांडरच्या बाजूने या युद्धामध्ये आचार्य कौटिलीयाच्या सांगण्याप्रमाणे केवळ प्रेक्षक म्हणूनच उपस्थित झालेला असतो. आचार्यांनी त्याला सांगितले की, "अलकसुंदरच्या सैन्यात जा, नवीन काही शिकता आले तर शिकून घे, जमलं तर आतूनच मग प्रतिकाराचा विचार करता येईल." चंद्रगुप्त पुढे म्हणतो की, "ग्रीकांची युद्धकला कळली, त्यांची वेशभूषा, संस्कार, प्रवासाची अन् इतिहासाची आस्था, इतिहास पुढील पिढ्यांसाठी लिहून ठेवायची इच्छा हे सारे शिकता आलं, समजून घेता आलं.". या कादंबरीतील हा इतिहासविषयक उल्लेख मार्मिक आहे. वस्तुतः चंद्रगुप्ताने त्यानंतर भारताच्या ज्ञात इतिहासाचे उज्ज्वलपर्व निर्माण केले, हे जरी खरे असले; तरी १९ व्या शतकात ब्रिटिशांनी या देशात आपला पाय रोवला तोपर्यन्त भारतीयांनी इतिहास साक्षेपाने नोंदण्याकडे किंवा लिहिण्याकडे कधीही लक्ष दिले नाही; इतिहासाचे कल्पित कथांमध्ये रूपांतर करण्याचाच सपाटा लावला. अलेक्झांडर येण्यापूर्वी घडलेला इतिहास म्हणजे रामायण-महाभारतासारखी पुराणेच होत. त्यांत पूर्वी घडलेल्या वास्तव इतिहासाचा पत्ताच लागत नाही. स्वतः चंद्रगुप्त मौर्याने स्थापन केलेल्या साम्राज्याचे तुरळक असे ज्ञान केवळ अशोकाच्या स्तंभावरून जे मिळेल तेवढेच. नुकत्याच झालेल्या मराठा राज्याच्या इतिहासामधीलही अनेक प्रसंग अत्यंत अस्पष्टच राहिले आहेत. काळाचे भान नसलेली ही ५००० वर्षांची भारतीय संस्कृती आहे. भारतीयांना इतिहासाची आस्थाच नाही.

या कादंबरीचा पहिला विभाग येथे संपतो. अलेक्झांडर परततो. विष्णुगुप्ताची मंत्रशक्ती म्हणजे विचारशक्ती आणि चंद्रगुप्ताची शरशक्ती यांच्या इतिहासाचे पर्व दुसऱ्या विभागात सुरू होते. येथे ही

कादंबरी आपला कलात्मक विलास सुरू करते. या विलासाची पार्श्वभूमी म्हणजे नंदसाम्राज्य आणि या साम्राज्याची राजधानी पाटलीपुत्र. या कादंबरीचे एकंदर यश या दुसऱ्या भागातच प्रकट झाले आहे. भारताच्या ऐतिहासिक कालखंडातील सांस्कृतिक व विशेषत: राजकीय पुनरुत्थानाची अलौकिक कामगिरी आर्यचाणक्य व चंद्रगुप्त हे दोघेही तुल्यबलाने पार पाडीत आहेत. त्यातल्या त्यात सम्राट धनानंदाचे (धननंदाचे) साम्राज्य उलथून टाकण्याकरिता आणि मौर्य चंद्रगुप्ताचा साम्राज्याभिषेक पार पाडण्याकरिता आर्य विष्णुगुप्ताने वापरलेले अमोघ कुटिल युक्तितंत्र मोठ्या प्रकर्षाने यात उलगडून दाखविले आहे. अनेक न उकललेली ऐतिहासिक सत्ये किंवा ऐतिहासिक गूढप्रश्न कादंबरीकारानी विस्मयजनकरीतीने निर्णीत केले आहेत. भारतीय प्राचीन राजनीतिशास्त्राला प्रयोगनिष्ठ अनुभवाचे अधिष्ठान याप्रकारचे असेल याची सम्यक् जाणीव येथे वाचकाला मिळते. या कथेचे सूत्र विष्णुगुप्ताच्या पुढील वाक्यात मिळते. ... ... "लोकांना पटवावं लागेल, पेटवावं लागेल, पटवणं अवघड असले तरी पेटवणं सोपं ठरेल" (पृ. २०३).

विष्णुगुप्त तक्षशिलेत दोनच वर्षे विद्यापीठाचे प्रशासन करतो. या प्रशासनात चंद्रगुप्त हा विष्णुगुप्तापाशी राजनीतिशास्त्राचे धडे घेतो. दोन वर्षे आचार्यपदाचे कार्य केल्यावर आपल्या पाटलीपुत्राजवळील चणक या गावाकडे यायला निघतो. पाटलीपुत्र या नगरीच्या जवळ हे गाव असतं. परंतु गंगेला महापूर येऊन ते उध्वस्त झालेलं असतं. त्यात त्याचे आईवडील आणि इतर बहुतेक रहिवासी वाहून गेलेले असतात. त्याची लहानपणची मैत्रीण तारिणी, ही महापुरातून वाचलेली असते. धनानंद हा नंदवंशाचा अखरचा सम्राट पाटलीपुत्राच्या राजधानीत जाऊन राज्य करीत असतो. त्याच्या नृत्यशाळेत तारिणी ही नर्तिका म्हणून काम करीत असते. या सुंदरीने या सम्राटाचा भोगविषय बनू नये म्हणून आपले गळ्याखालचे सगळे शरीर तापलेले तेल ओतून घेऊन विद्रूप केलेले असते. विष्णुगुप्त सम्राटाच्या ज्ञानसभेच्या आचार्य परीक्षेत प्रथम क्रमांकाने उत्तीर्ण होतो आणि राक्षस या थोर प्रज्ञावंत अमात्यांच्या आज्ञापत्रानुसार न्यायसभेचा अध्यक्ष बनतो. सम्राट धनानंद (धननंद) द्यूत, मद्य, व स्त्री या व्यसनांच्या अधीन झालेला असतो. विष्णुगुप्ताची ज्ञानसभेत परीक्षा होत असताना हा धनानंद उपस्थित असतो. त्यावेळी विष्णुगुप्त वर्णव्यवस्थेच्या प्रश्नाचे उत्तर देताना भिन्न भिन्न संकरजातींची वर्णने करतो. या वर्णनांत क्षत्रिय पुरुषापासून शुद्र स्त्रीच्या ठिकाणी झालेल्या संततीस "उग्र" जाती असे म्हणतात असेही सांगतो. हे वाक्य धनानंदाला बोचते. त्यामुळे विष्णुगुप्तावर त्याची करडी नजर रहाते. विष्णुगुप्त न्यायाधीश झाल्यावर भ्रष्ट शासनाधिकाऱ्यांना विविध दंडाच्या शिक्षा फर्मावतो. त्यामुळे खालच्या-वरच्या अधिकारस्तरांवर असलेले राजकर्मचारी क्षुब्ध होतात. धनानंदाचे कान भरवितात. विष्णुगुप्त या न्यायशासनाला कंटाळतो आणि आपले न्यायसभेचे अध्यक्षपद सोडून जातो. नंदसाम्राज्य उलथून त्याठिकाणी लोककल्याणकारी न्याय्य राज्यव्यवस्था उभारली पाहिजे अशी महत्त्वाकांक्षा बाळगून चंद्रगुप्ताचा शोध करू लागतो. हिमालयातील पिप्पाली वनात त्याला चंद्रगुप्ताची भेट होते. आणि त्याच्या कूट कारस्थानाला रंग चढू लागतो. पर्वतक हा एका लहान राज्याचा राजा असतो. त्याच्याशी चंद्रगुप्ताचे संधान जमते. अनेक लहानलहान राजे त्यांना येऊन मिळतात आणि पाटलीपुत्राला चंद्रगुप्ताच्या नेतृत्वाखाली वेढा दिला जातो. सगळे राज्य आणि विशेषत: पाटलीपुत्र राजधानी ही कारस्थानांनी पोखरलेली असते. वेढा पडला असताना राजधानीचे दरवाजे चंद्रगुप्ताच्या सेनेकरिता उघडले जातात. बेबंदशाही माजते. अनेक नागरिक, राजकर्मचारी, उच्च पदावरील सेनाधिकारी हे भांबावून चारी दिशांना सैरावैरा पळत सुटतात. त्यात धनानंद सम्राट पळतापळता खंदकात घसरून पडतो व मरतो. मुख्य अमात्य राक्षस, चंदनदास या श्रेष्ठीच्या घरात राहू लागतो. ही सर्व हकिकत, आक्रमणकालीन अंदाधुंदीचा अर्थ, आर्यचाणक्याच्या व न्यायदानाच्या संदर्भात केलेले सखोल स्वभाववर्णन अशा अनेक गोष्टींचे विवेचन 'अमात्य राक्षस' (पृ. ३४९ ते ३९८) या प्रकरणात सविस्तर रीतीने केलेले आहे.

नंदांचे बलाढ्य वैभवशाली साम्राज्य आणि विशेषत: पाटलीपुत्र ही राजधानी यांच्यात भ्रष्टा-





चार माजल्यामुळे आणि आर्यचाणक्याने गुप्तचरांच्या अनेक यंत्रणा उभारून पोखरून टाकल्यामुळे या साम्राज्याचा पाडाव झाला आणि चंद्रगुप्ताला साम्राज्यपदी अभिषेक झाला. ही सगळी गुप्तयंत्रणा आणि गुप्त कारस्थाने यशस्वी रीतीने पार पाडणारा एकच प्रज्ञावंत होता तो म्हणजे आर्यचाणक्य होय. त्याची प्रज्ञा सर्वगामी. त्याने वेद व वेदांगे परंपरागत धर्मशास्त्रे, नास्तिक व आस्तिक दर्शन, आन्वीक्षिकी म्हणजे तर्कविद्या, समग्र अभ्यसिली होती. साधकबाधक रीतीने त्या विद्यांची त्याने समीक्षा केली होती. देशोदेशींच्या यात्रा सतत करीत राहून विविध प्रकारच्या लोकजीवनाचे निरीक्षण केले होते. त्यामुळे तो अनुभवसमृद्ध झाला होता. इतका मोठा कोणताही चतुरस्र विद्वानसुद्धा कित्येक वेळा मोहाच्या बंधनात सापडून विवेकक्षमता गमावतो. चतुरस्र विद्वत्ता आणि जीवनाचा खोल व व्यापक अनुभव या दोन गोष्टी प्रज्ञेचा विकास करतात. परंतु अशी विकसित प्रज्ञादेखील मोहाच्या बंधनात सापडून अविवेकी निर्णय घेते. मोहाच्या बंधनाच्या पलीकडे गेलेली प्रज्ञाच वस्तुस्थितीचा योग्य निर्णय घेऊ शकते. त्याकरिता इन्द्रियजय आवश्यक असतो. म्हणून कौटिल्य आपल्या अर्थशास्त्रात म्हणतो की, राजाने विश्वविजय करण्याच्या अगोदर इंद्रियांवर विजय मिळविला पाहिजे. " जितेंद्रियो राजा " – कौटिल्याच्या मताप्रमाणे केवळ राजाच जितेंद्रिय असून भागत नाही. मंत्री, अमात्य, विविध प्रशासनाधिकारी, राजकीय सत्तेच्या विविध केंद्रस्थानी असलेले राजकर्मचारी हेसुद्धा कसल्याही मोहाला बळी न पडणारे असले पाहिजेत. या सर्वांमध्ये जितेंद्रिय राजाचीच प्रतिबिंबे प्रजाजनाला दिसली पाहिजेत. राजा किंवा विविध प्रकारचे राजकर्मचारी यांना जीवनातील विषयोपभोगांची आवश्यकता धर्माच्या मर्यादेत असते ही गोष्ट कौटिल्याने मान्य केली आहे. परंतु, स्वतःच्या बाबतीत त्याने संपूर्ण निग्रहाचाच दंडक लागू केला होता. तो संन्याशाप्रमाणे अपरिग्रही होता. सर्वस्वाचा त्याग करून अकिंचनवृत्तीने प्रसन्नपणे जीवनयात्रा चालवीत होता. त्यामुळेच त्याची प्रज्ञा अकुंठित व सर्वसंचारी बनली होती. त्याच्या प्रज्ञेला अगम्य असे काहीच नव्हते. कौटिल्य भगवद्गीतेतल्या स्थितप्रज्ञाचा आदर्शच होता. तो एका लहानशा कुटीतच आयुष्यभर राहिला. त्याने विवाह जरी केला नव्हता तरी त्याच्या लहानपणची मैत्रीण तारिणी ही पाटलीपुत्रातील न्यायासनाचा त्याने त्याग केल्यानंतर त्याच्याजवळ त्याच्या सेवेकरिता निष्ठेने राहू लागली. हे प्रेम, हे दोघांमधले प्रेम मांसविकाराला उल्लंघून दोघांच्या हृदयामध्ये प्रकाशत होते. त्या दोघांचे जीवित त्या प्रेमाने उजळून टाकले होते. तारिणीच्या आत्मविकासाचे मनाला हेलावून टाकणारे वर्णन या कादंबरीत सुरेख रीतीने केले आहे. विशेषतः तिची आणि चाणक्याची २० वर्षांनंतर झालेली भेट हृदयाला चटका लावून सोडते. (तारिणी पृ. २६५ – ८६).

या कादंबरीतील अपूर्वा हे पात्र कल्पित आहे. ही पौरव राजाची कन्या म्हणजे राजकन्या; तक्षशिलेचा राजा अंभी याला तिचा मोह झाला होता. पौरव अलेक्झांडरला शरण आल्यानंतर अलेक्झांडरच्या दबावाने ती आपल्याला पौरवाकडून मिळेल अशी बळकट आशा अंभी राजाने आपल्या हृदयाशी बाळगली होती. परंतु ते जमले नाही. पौरवाचा पराभव झाल्याबरोबरच तिने आपल्या पितृगृहाचा त्याग केला आणि कायम निघून गेली. आर्यचाणक्य तक्षशिलेच्या विद्यापीठात आचार्यपदावर असताना तिची आणि चंद्रगुप्ताची दृष्टिभेट झाली होती. प्रथमदर्शनीच चंद्रगुप्त तिच्या सौंदर्यावर लुब्ध झाला. तिलाही चंद्रगुप्त खूप आवडला होता. मध्यंतरीच्या दीर्घकाळानंतर चंद्रगुप्ताची आणि अपूर्वाची पाटलीपुत्रातील विजयोत्सवाच्या प्रसंगी पुन्हा गाठभेट झाली. मध्यंतरी ती धनानंद सम्राटाची नृत्यांगना म्हणून काम करीत होती. अमात्य राक्षसाने पाटलीपुत्राचा पाडाव झाल्यानंतर, गुप्तस्थळी कारस्थाने रचित असताना; तिचा विषकन्या म्हणून चंद्रगुप्ताच्या वधाकरिता उपयोग केला. परंतु हे कारस्थान संपूर्ण फसले. त्या विषकन्येच्या बाहुपाशात चंद्रगुप्ताच्या ऐवजी पर्वताधिपती सापडला आणि मेला; चंद्रगुप्त वाचला. त्यानंतर आर्यचाणक्याची आणि अपूर्वाची भेट झाली. त्याचप्रमाणे चंद्रगुप्ताचीही भेट झाली. चंद्रगुप्ताला अपूर्वेचा पुन्हा दुर्दम्य मोह झाला. अपूर्वा ही अपूर्व सुंदर होती. कोणत्याही राजपुत्राला सकृत्दर्शनी

मोह पडावा अशी रमणीयता तिच्यात होती. चंद्रगुप्ताला ती आपली राणी व्हावी अशी दुर्दम्य आशा वाटत होती, परंतु हा चंद्रगुप्ताचा मनोरथ आर्यचाणक्याने निष्फल केला. याचे कारण कादंबरीकार स्पष्ट न करता सूचित मात्र करतात. ती सम्राटाच्या दरबारात नृत्यांगना म्हणून काम करीत होती ही गोष्ट मगध राज्याच्या सर्व प्रजाजनांना संपूर्ण विदित होती. एका बाजूने पौरवांसारख्या अत्यंत प्राचीन राजकुलातील राजाची ही कन्या होती. गुणसंपन्न होती, तिचे शीलही अत्यंत स्वच्छ होते, ही गोष्ट माहीत असूनदेखील आर्यचाणक्याने चंद्रगुप्ताचा मनोरथ उलथून टाकला. कारण राजपत्नी ही प्रजाजनांच्या दृष्टीने शंकातीत अशी शीलवती असावी अशी आर्यचाणक्याची धारणा होती. चंद्रगुप्त आणि अपूर्वा यांचे हे प्रेमाकर्षणाचे प्रकरण कादंबरीकाराने मनोवेधक रीतीने रंगविलेले आहे.

अशा तऱ्हेचे अनेक गुंतागुंतीचे समरप्रसंग या सुदीर्घ कादंबरीमध्ये प्रथमपासून अखेरपर्यन्त वाचकासमोर येतात, अनेक गुंतागुंतीच्या घटना आणि त्या घटनांचे अनपेक्षित असे औत्सुक्य वाढविणारे परिणाम अवचितपणे वाचकास दिसू लागतात. त्यामुळे ही दीर्घकथा मनाची पकड कोठेच सोडत नाही.

या कादंबरीत विष्णुगुप्त, चंद्रगुप्त, तारिणी, अपूर्वा, अलेक्झांडर आणि अमात्य राक्षस ही मुख्य पात्रे असली तरी या कादंबरीच्या नावाप्रमाणे आर्यचाणक्य हे पात्र म्हणजे एखाद्या पुष्पमालेतील सूत्राप्रमाणे सर्वत्र अनुस्यूत असलेले सर्वांत मुख्य पात्र. बाकीच्या पात्रांच्या संसाराचा मध्यबिंदु आर्यचाणक्यच होय. तो तक्षशिलेत विद्यासंपन्न झाल्यानंतर तक्षशिलेहून पाटलीपुत्रापर्यन्त यात्रा करतो. या यात्रेत तो अनुभवसंपन्न होतो. त्याला भारताच्या समृद्धीचे साक्षात् दर्शन होते. ते सार्थवाहांच्या संगतीत. सार्थवाह म्हणजे समुदायाने फिरणारे विविध मालांचे व्यापारी होते. या संदर्भात आर्य विष्णुगुप्त म्हणतो – "तक्षशिलेतल्या १८ वर्षांत जे याबाबतचं ज्ञान मिळालं नाही ते या सार्थवाहांच्या संगतीत कांही महिन्यात मिळालं... माझ्याशी मोकळेपणाने गप्पा मारताना त्यांच्याकडूनही माहिती मिळते, ही माणसं म्हणजे चालतीबोलती वृत्तयंत्रणाच असतात". "बघूनबघून आणि त्यांच्याशी बोलून इतकं प्राविण्य मिळतंय. हिरे, मोती, चंदन, रत्नमणी, चामडी, लोकर, कापूस, रेशीम, रेशमी वस्त्रं, सोनं, रुपं, शंख, तांबं, शिसं, धान्य, तेल वा घृत, मध, शर्करा, वेगवेगळचा प्रकारची फळं, मदिरा, अनेक प्रकारची इमारती लाकडं, शेकडो विषवस्तू, पशू, पशूंची चामडी, हाडं, शिंग, शेपटचा, हत्यारं अशा किती वस्तूंचा हे सार्थवाहक व्यापार करतात". हे आचार्य विष्णुगुप्ताचं यात्रावर्णन भारताच्या वैभवाचं स्वरूप डोळचांसमोर उभं करतं.

या सार्थवाहांच्या बरोबर प्रवास करतांना विष्णुगुप्त हा त्यांच्यातील कोणी आजारी पडले तर औषधोपचार करीत असे. त्याची उपचारपद्धती बिनचूक असल्यामुळे त्या सार्थवाहाचे नेते चकित होत. आणि मोबदला म्हणून अमोल रत्नेसुद्धा विष्णुगुप्ताला अर्पण करण्यास तयार होत. पण विष्णुगुप्त निरिच्छ व अपरिग्रही असल्यामुळे त्या त्या दिवसापुरते अन्न स्वीकारून बाकीच्या वस्तू नाकारत असे. पाटलीपुत्रापर्यन्त पोहोचला. पाटलीपुत्रात पाऊल टाकले. मगध राष्ट्राच्या संपन्नतेचे दर्शन झाले. लक्षात आले की, लोक संपन्नतेमुळे आळशी बनत आहेत. धनानंद राजा द्यूत, मदिरा आणि मदिराक्षी यांच्यात रमला आहे. प्रशासनाकडे त्याचे दुर्लक्ष झाले आहे. प्रशासनयंत्रणा खिळखिळी झाली आहे. राजामध्ये देवांची वस्ती असते, राजाच देव असतो असे म्हणतात. पण या राजात देव दिसत नाही किंवा याच्यात देवत्वही नाही. देवांचे गुणधर्म राजात एकवटायला लागतात. वाटेल त्याला राजा होताच येत नाही. करभार घेऊन इंद्रासारखं लोकांचं रक्षण करायचं असतं. वायु जसा सुगंध आणि दुर्गंध यांच्यातला विवेक सांधतो. तसंच सत् काय अन् असत् काय हे प्रजेला सांगायचं राजाचं काम असतं. सूर्याप्रमाणे राजाने अधर्माच्या अंधःकाराचा नाश करायचा असतो. अग्नी ज्याप्रमाणे अशुद्ध जाळून शुद्ध तेवढं राखून ठेवतो त्याप्रमाणे राजाने स्वतःतलं आणि प्रजेतलं अशुद्ध जाळून टाकायचं असतं. यमाप्रमाणेच पापाचं दहन करायचं असतं. मेघ ज्याप्रमाणे जलवृष्टी करतो त्याप्रमाणे लोकांवर

अनुक्रमणिका

दयेची वृष्टी करावयास पाहिजे. चंद्राप्रमाणे आल्हाद द्यावयास पाहिजे, आणि कुबेराप्रमाणे संपत्ती राखावयास पाहिजे. असे हे देवगुण असले तरच राजा देव बनतो. असे विष्णुगुप्ताच्या तोंडून निघालेले विचार अर्थशास्त्राच्या आधारे या कादंबरीमध्ये सर्वत्र विखरून टाकले आहेत.

मराठीमध्ये गेल्या दीडशे वर्षांत पुष्कळ ऐतिहासिक कादंबऱ्या झाल्या आहेत. त्यातील काही चांगल्या नामवंत कलाकारांनी लिहिल्या आहेत. या सर्व ऐतिहासिक कादंबऱ्यांमध्ये आशयाच्या दृष्टीने ही कादंबरी पहिल्या क्रमांकात विराजमान व्हावी अशीच आहे. या कादंबरीतल्या आशयाचे वैशिष्टच असे आहे की, भारताच्या ज्ञात इतिहासातील परकीयांचे पहिले विजयी आक्रमण झाल्यानंतर पंजाबपर्यन्त पश्चिम भारतात परकीयांचे आधिपत्य स्थिरावू लागले होते. त्या परकीय पारतंत्र्याची पाळेमुळे उखडून टाकणारा मौर्य साम्राज्याचा संस्थापक चंद्रगुप्त होता अशी नोंद जस्टिनसारख्या इ. स. च्या प्रारंभी झालेल्या लॅटिन इतिहासकारांनी केलेली आहे. या साम्राज्यसंस्थापकाचा गुरू आर्य विष्णुगुप्त होता हे एकाही परकीय इतिहासकाराने नोंदलेले नाही. याची नोंद "चाणक्य चंद्रगुप्त कथा", "बृहत् कथा", "कामंदकीय नीतिसार" आणि "कौटिलीय अर्थशास्त्र" इत्यादी ग्रंथांमध्येच झालेली आहे. हा सर्व संदर्भ ध्यानात घेऊन श्री. पटवर्धन यांनी या कादंबरीची सुंदर रचना केली आहे.

आमची ही प्रस्तावना एक प्रकारची समीक्षा आहे. समीक्षेमध्ये निदर्शनास आलेली काही वैगुण्ये आणि दोषही दाखविणे कर्तव्य ठरते. ठिकठिकाणी उचित अशी संस्कृत सुभाषिते उद्धृत केली आहेत. बहुतेक शुद्ध आहेत; पण काही अनवधानाने अशुद्ध स्वरूपात उद्धृत केली आहेत.

" एकोहि अत्यासेवितो धर्मार्थकामानां आत्मानं **इतरां** च पीडयति । अर्थ एव प्रथमः । **अर्थमूलं हि धर्मकामम्** । " (पृ. २५७)

(इतरां) – " इतरौ " असे पाहिजे.

(अर्थमूलं हि धर्मकामम्) – " अर्थमूलौ हि धर्मकामौ " असे पाहिजे.

" मनः प्रग्रहणमेव च " – (पृ. २६४, २६५) येथे ' ण ' नको.

" कुलस्य राज्यं **दुलभः** " – (पृ. ३२५) ' दुर्लभं ' पाहिजे.

" न अनौषधिभूतं जगति **कश्चित्** विद्यते द्रव्यम् " – (पृ. २७०) (' कश्चित् ') किंचित् पाहिजे.

अनेक ठिकाणी सामदामदंडभेद (पृ. २१४, २८९, ३४०) असा उल्लेख आहे. ' दाम ' या ठिकाणी ' दान ' पाहिजे. काही संस्कृत शब्दांना मुद्रणदोष बाधला आहे. ' परलोम ' (पृ. २५५) च्या ऐवजी ' प्रतिलोम ' पाहिजे. ' लोकायण ' (पृ. २०६) च्या ऐवजी ' लोकयन ' पाहिजे. असे १०/१५ मुद्रणदोष आढळले आहेत.

इतक्या चांगल्या साहित्यकृतीमध्ये दोष दाखविल्याबद्दल लेखक आणि वाचक आम्हास क्षमा करतील यात शंका नाही.

साहित्यक्षेत्रापेक्षा अत्यंत भिन्न व्यवसायामध्ये उत्कृष्टरीतीने कामगिरी बजावणारे श्री. पटवर्धन हे महाराष्ट्रास परिचित आहेत. आमच्या समजुतीप्रमाणे यांनी कादंबरीक्षेत्रात प्रथमच पदार्पण केल्याक्षणी इतकी सुंदर ऐतिहासिक कादंबरी निर्माण केली याबद्दल त्यांचे अंतःकरणपूर्वक आम्ही अभिनंदन करतो.

ए. के. वकील

महाराष्ट्र विधिमंडळातील प्रादेशिकवाद

प्रास्ताविक :

आकारमानाने प्रचंड असलेल्या व अनेक धर्म, पंथ आणि जाती असलेल्या भारतात संसदीय लोकशाहीचा प्रयोग १९४७ साली शासनाने सुरू केला. या प्रयोगाची नांदी १९३५ च्या कायद्यात समाविष्ट झालेली असली तरी या प्रयोगाने खरा वेग घेतला १९४७ नंतर. मुंबई राज्यात हा प्रयोग होत असतांना, या राज्यातील सामाजिकीकरणाच्या अभावाने गंभीर नसल्या तरी काही समस्या निश्चित निर्माण केल्या. त्यांचा परिणाम मुंबई राज्याच्या चेहऱ्या–मोहऱ्यावर झाल्याखेरीज राहिला नाही. संघराज्याचे तात्त्विक मूळ दृढ न झाल्याने भाषिक वाद उपस्थित झाले. त्यातून द्विभाषिक मुंबई राज्याचे रूपांतर एकभाषिक मराठी राज्यात झाले.

भाषिक वा प्रादेशिक वादात परिणत होण्यापूर्वीचा इतिहास प्रस्तुत ठिकाणी पाहणे संयुक्तिक होईल. १९२७ साली काँग्रेसच्या अधिवेशनात एक ठराव संमत करण्यांत आला की, प्रांतांची पुनर्रचना भाषिक आधारावर करण्यात यावी. याचा श्रीगणेशा आंध्र, उत्कल, सिंध व कर्नाटक या प्रांतांपासून केला जावा. सर्वपक्षीय नेहरू समितीने १९२८ मध्ये भाषिक तत्त्वाचा आधार अधिक दृढ केला. '... ... भाषा निसर्गत: विविध संस्कृती, प्रथा आणि साहित्याशी निगडीत असते. भाषेवर आधारित प्रदेशात हे घटक (संस्कृती, प्रथा, साहित्य) प्रांताच्या सर्वसाधारण प्रगतीस हातभार लावतात"[१] असा अभिप्राय या समितीने दिला. १९२८ पासून तर स्वातंत्र्य मिळेपर्यन्त कलकत्ता अधिवेशनात (आक्टोबर १९३७), वर्ध्याला एका ठरावात (जुलै १९३८) आणि निवडणूक जाहिरनाम्यात (१९४५–४६) भाषिक तत्त्वाचा पुरस्कार काँग्रेसने केला.

त्यावेळच्या मध्यप्रांतातून मराठी भाषिकांचा एक वेगळा प्रांत तयार करण्याचा निर्णय १९३८ साली केन्द्रीय विधिमंडळात घेतला गेला. याला महाविदर्भ नाव दिले गेले. याचवेळी महाविदर्भ सभेची स्थापना झाली आणि महाराष्ट्र संयुक्तीकरणाची मोहीम सुरू झाली. तीमधून १९४० साली संयुक्त महाराष्ट्र सभेची स्थापना झाली. आता स्वतंत्र विदर्भ स्वीकारावयाचा की, महाराष्ट्राच्या संयुक्तीकरणात समाविष्ट व्हावे हा प्रश्न विदर्भातील नेत्यांसमोर उभा राहिला. संयुक्त महाराष्ट्र सभेच्या अध्यक्षपदावरून बोलत असताना विदर्भीय नेते बॅ. रामराव देशमुख म्हणाले, "...... तथापि या संघटनेचा (महाविदर्भ सभेचा) अर्थ आम्हा वऱ्हाड नागपूरच्या महाराष्ट्रीयांना सर्व महाराष्ट्राचे संयुक्तीकरण मान्य नाही असा जर कोणी लावीत असतील तर ती त्यांची चूक आहे असे मी बिनदिक्कत म्हणू शकतो."[२] त्याचप्रमाणे हेही लक्षात ठेवले पाहिजे की, महाविदर्भ, मराठवाडा, मध्यमहाराष्ट्र, कोकण व मुंबई या पाच विभागांची स्थानीय वैशिष्टचे व प्रश्न लक्षात घेऊन त्यांच्या संयुक्तीकरणास त्यावेळी मराठी भाषिकांकडून गंभीर हरकत कोणी घेतली नाही. तथापि मुंबई महाराष्ट्रापासून विभक्त करण्याचे विचार श्री. डाह्याभाई पटेलांनी मांडले होते. त्याला प्रा. धनंजयराव गाडगीळांनी विरोध केला होता.[३] संयुक्तीकरणास मिळालेली संमती अटीशिवाय दिलेली नव्हती. मातृभूमी या पत्राच्या संपादिका ओक यांच्या भाषणातून आज विदर्भामध्ये पश्चिम महाराष्ट्राविषयी जो अविश्वास दिसतो त्याची बीजे पहावयास मिळतात. "वऱ्हाडच्या जनतेचे शोषण होणार नाही असा

अनुक्रमणिका

रीतीने जर संयुक्त महाराष्ट्र प्रांत निर्माण झाला तर वऱ्हाडातील भगिनींचा त्याला पाठिंबा राहील"[४] अशी इशारेवजा सूचना त्यांनी दिली.

या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीवर एकभाषिकता महाराष्ट्राच्या निर्मितीस कारणीभूत ठरलेली आहे. १९६० साली मुंबई राज्याच्या विभक्तीकरणाने महाराष्ट्र व गुजराथ ही दोन एकभाषिक राज्ये अस्तित्वात आलीत. सकृतदर्शनी ही घटना प्रादेशिकता वाद आणि भाषावादाचा परिणाम दिसत असली तरी याचे मूलगामी कारण वेगळे होते. स्वायत्त राज्यामुळे आर्थिक हितसंबंध सुरक्षित ठेवण्याची हमी मिळते ही भावना एकदा रुजली की प्रादेशिकवाद सुरू होतो. भारतातील सांस्कृतिक विविधतेचे कौतुक केले जात असले तरी त्यातून प्रादेशिकता हा परिणाम भोगावा लागतो. याचा अर्थ असा नव्हे की, भाषिकतेचे परिणाम विपरीत होतात. तर भाषा हा एका वैशिष्टचपूर्ण जीवनानुभूतीचा उन्मेष आहे. सर्वांना समान असणारी भाषा ते जीवन आपल्या पोटात वागविते असे असताना एकभाषिकांमध्ये उद्भवणाऱ्या वादविवादांचा अन्वयार्थ लावणे कठीण होते.[५]

महाराष्ट्रात प्रादेशिकवाद मोठ्या स्वरूपात आढळतो– कधी भाषिकतेत तर कधी राजकीय किंवा आर्थिक मागण्यांच्या स्वरूपात. विशिष्ट प्रदेशातील लोकांनाच नोकऱ्यांमध्ये प्राधान्य मिळावे म्हणून दहशतवादाचा अवलंब केला जातो. भारतीय संविधानात प्रादेशिक भेदास थारा दिला नसताना लोकमतावर आधारित दहशतवादी चळवळी सुरू झाल्यात. महाराष्ट्र राज्यात प्रादेशिकवादाच्या कमी-जास्तपणाबद्दल वाद असला तरी त्याच्या अस्तित्वाबद्दल संशय घ्यावयास जागा नाही. महाराष्ट्र राज्यातील विधिमंडळातदेखील हा प्रादेशिकवाद प्रकर्षाने दिसून येतो. प्रस्तुत लेखात विधिमंडळाच्या कामकाजात दिसून आलेल्या प्रादेशिकवादावर लक्ष केंद्रित केले आहे.

प्रादेशिकवाद म्हणजे काय ?

मुंबई-महाराष्ट्र राज्यातील प्रादेशिकवादाचा विचार करण्यापूर्वी प्रादेशिकवाद म्हणजे काय हे पहावयास पाहिजे. भिन्न आर्थिक हितसंबंधामुळे– एखाद्या समाजात एकमेकांबद्दल अविश्वास निर्माण होऊन भिन्न राजकीय मागण्या येणे किंवा स्वतंत्र प्रादेशिक घटकाची मागणी होणे याला प्रादेशिकता म्हणता येईल. आर्थिक, सांस्कृतिक, प्रशासकीय किंवा शैक्षणिक विकासासाठी प्रादेशिक स्पर्धात्मक दृष्टिकोनातून मागण्या सादर केल्या जाणे म्हणजे प्रादेशिकता. आता प्रश्न असा उपस्थित होतो की, कोणत्याही प्रकारच्या मागण्या प्रादेशिकतावादाचा भाग मानला तर मतदारसंघाच्या प्रतिनिधित्वाचे काय ? कारण कोणताही लोकप्रतिनिधी निवडून येत असताना त्याला त्याच्या पक्षाच्या प्रधान कार्यक्रमाखेरीज इतर वैयक्तिक आश्वासने द्यावी लागतात आणि ती पुरी करण्याचा यथाशक्ती प्रयत्न करावा लागतो. मतदारसंघ प्रतिनिधित्व आणि प्रादेशिकतावाद यांच्यात एक ठळक फरक असा दर्शविता येईल की, प्रादेशिकतावादात एकटचा-दुकटचा विधिमंडळ सदस्याऐवजी विशिष्ट प्रदेशाचे नाव घेऊन मागण्या पूर्ण करून घेण्याचा सांघिक प्रयत्न असतो.

मुंबई – महाराष्ट्र राज्यामध्ये विधिमंडळातील सदस्यांचा एक गटच तयार झालेला दिसतो की, जो गट एकाच प्रकारच्या मागण्या सादर करतो विधिमंडळ सदस्यांनी आपल्या मागण्या मांडण्यात अनैसर्गिक काही नाही. परंतु या प्रक्रियेत पुढे पुढे असे दिसू लागते की, अनेक मतदार संघांमधून मागण्या येतांना त्यांच्यात तीव्र स्पर्धा सुरू होते आणि संघर्ष निर्माण होतो. साधनांची दुर्मिळता हे सोपे परंतु अतिशय महत्त्वाचे कारण त्यामागे असते. आलमंडने मांडलेल्या रचनात्मक कार्यवाद[६] (स्ट्रक्चरल फंक्शनालीझम्) या विश्लेषणात फक्त काही मागण्यांचे (इनपुटस्) रूपांतर विधिनियम निर्मितीत होते असे स्पष्ट केले आहे. व त्यासाठी प्रगतीपर वेचकतेची (राशनल सिलेक्टीव्हीटी) गरज असते.

मुंबई – महाराष्ट्र विधीमंडळातील प्रत्यक्ष प्रादेशिकवाद

काँग्रेस पक्षाच्या धोरणाचा काही इतिहास यापूर्वी आला आहे त्यावरून काँग्रेस पक्षाला भाषिक तत्त्वावर घटकराज्ये निर्माण करणे मान्य होते असे दिसते.

नंतर मात्र काँग्रेस पक्षाने मुंबई राज्याबाबतीत आपले धोरण बदलून द्वैभाषिकतेचा आवर्जून पुरस्कार केला व भाषिकतेतून निर्माण झालेल्या प्रादेशिकवादाचा अधिक परिणाम १९५७ नंतर जाणवू लागला.

द्विभाषिक मुंबई राज्य–विधिमंडळात मराठी भाषिक व गुजराथी भाषिक असे दोन प्रबळ गट निर्माण झाले होते. हे दोन्ही गट ज्या जमातींचे प्रतिनिधित्व करीत त्यांची राजकीय, सामाजिक आणि आर्थिक वैशिष्टचे लक्षांत घेतल्यास त्यांच्यात अविश्वास निर्माण होण्याची संभावना नाकारता येणार नव्हती. महाराष्ट्राच्या राष्ट्रवादाच्या संदर्भात श्री. दि. के. बेडेकर यांनी वेगळा निष्कर्ष काढलेला असला तरी गुजराथी व मराठी भाषिकांमधील वेगळेपणाची शक्यता अधिक व्यवहार्यतेवर मान्य केली आहे. " ...... महाराष्ट्रातील साधन संपत्ती, श्रम आणि बुद्धीकौशल्य यांचा उपयोग मारवाडी, गुजराथी, पारशी वगैरे " परक्या " जातींनी केलेला पाहण्याचे मराठी समाजाच्या नशिबी आले होते. काँग्रेसच्या राजकीय नेतृत्वामध्ये भारतीय व प्रांतिक क्षेत्रातही मराठ्यांना काहीच स्थान उरले नव्हते[७] ..." या प्रकारची भावना मुंबई राज्य विधिमंडळातही निर्माण झाली होती.

श्री. दत्ता देशमुख यांनी मराठी भाषिकांवर होणारा अन्याय स्पष्टपणे मांडला. उकाई धरण योजना मराठी भाषिकांसाठी फायद्याची ठरणार नाही असे त्यांनी समर्थपणे मांडले व त्याऐवजी खान्देशला लाभदायक होणारी नर्मदा प्रकल्पाची योजना मांडली. एवढेच नव्हे तर विद्युतनिर्मिती नर्मदा प्रकल्पामुळे कमी खर्चात करता येईल असे त्यांचे मत होते. पूर्णा प्रकल्पावर चार वर्षांत केवळ २.२५ कोटी रुपये खर्च झाले व उरलेल्या एका वर्षात ४.७५ कोटी रुपये खर्च करायचे होते. एका वर्षात एवढा खर्च झाला नसता. याचा अर्थ असा की, या योजनेवर जितक्या वेगाने पैसा खर्च व्हायला हवा होता तेवढ्या वेगाने तो खर्च झाला नाही. याउलट गुजराथी भाषिक प्रदेशातील काक्रापारा आणि मही या प्रकल्पांवर मात्र ७० ते ७५ टक्के खर्च झालेला होता.[८] गुजराथी व मराठी भाषिक यांच्यातील तीव्र दुरावा स्पष्ट करणारे दुसरे उदाहरण देता येईल. एकभाषिक तत्त्वावर गुजराथ व महाराष्ट्र राज्यांची स्थापना होताना महाराष्ट्राने ६० कोटी रुपये गुजराथला द्यावेत असे ठरले. काही विधिमंडळाच्या सदस्यांना हे आर्थिक शोषण वाटले. इथपर्यन्त ठीक आहे. परंतु श्री. के. आर. पाटील यांना आठवण झाली भारताची फाळणी होतांना पाकिस्तानला दिल्या गेलेल्या ५५ कोटी रुपयांची[९] !

सर्वश्री दत्ता देशमुख (लाल निशाण गट), बर्धन, देशपांडे, पाटकर (कॉम्युनिस्ट), एस्. एम्. जोशी (प्र. स. प.), टी. एस्. कारखानीस व धुळूप (शेतकरी कामकरी पक्ष) या सर्व डाव्या विचारसरणीच्या नेत्यांनी येईल त्या संधीचा लाभ उठवून मुंबई द्विभाषिक राज्याविरुद्ध फळी उभारली. दुसऱ्या सार्वत्रिक निवडणुकांपासून तर संयुक्त महाराष्ट्राची स्थापना होईपर्यन्त सर्व प्रकारच्या विधिमंडळीय कार्यक्रमांमध्ये मुंबई राज्यातील सर्व प्रशासकीय दोषांचे खापर द्विभाषिक राज्याच्या माथी त्यांनी फोडले. १९५८ मध्ये राज्यपालाच्या अभिभाषणावरील चर्चेच्या वेळी श्री. एस्. एम्. जोशी म्हणाले होते[१०] की, मुंबई राज्याच्या सर्व दोषांचे मूळ, मुंबईच्या द्विभाषिकतेत आहे. मुंबई राज्याच्या मंत्रीमंडळात गुजराथी मंत्र्यांचे वर्चस्व असल्याचा दावा काही सदस्यांनी केला.

भाषिक व नंतर प्रादेशिक आधारावर विरोधी पक्षांनी मोहीम सुरू केली आणि तिला प्रचंड यश मिळाले. माणसाच्या भाषिक व प्रादेशिक संवेदनाशीलतेची यावरून कल्पना यावी. याचवेळी मुंबई राज्यात विधिमंडळाबाहेर जी परिस्थिती होती आणि त्या परिस्थितीत जे परिवर्तन होत होते त्याचा व विधिमंडळातील कारवाईतील संबंध कुणाचे लक्ष वेधू शकला नाही. परंतु मुंबई राज्यावर आणि नंतर निर्माण झालेल्या महाराष्ट्र राज्यावर तो किती दूरगामी परिणाम घडवू शकला असता याची कल्पना करता येणार नाही.

केवळ एकभाषिक " महाराष्ट्र राज्य " विरोधी पक्षांचे ध्येय नव्हते. भाषिक, प्रादेशिकवादाच्या टप्प्यावर पाऊल ठेवून वर्गीय जागृती करून सत्तासंपादनाचेस्वप्न त्यांना साकार करावयाचे होते. गुजराथच्या निर्मितीनंतर काँग्रेसमधील उजव्या गटाचा दबाव नष्ट झाला असता व काँग्रेसने एकभाषिकास

अनुक्रमणिका

विरोध केला म्हणून काँग्रेसच्या प्रतिष्ठेला धक्का देऊन नव्या महाराष्ट्रात ह्या पक्षाला शह देता आला असता. विरोधी पक्षांचे हे चढाईचे स्वरूप सूत्रबद्ध होते. यावेळी श्री. एस्. एम्. जोशी (प्र. स. प.) यांनी डाव्या मजूर संघटनांना जे एकत्र यावयाचे आवाहन केले होते, ते त्यावेळच्या पार्श्वभूमीवर खूपच बोलके आहे. डाव्या पक्षांनी त्यांच्या दुर्दैवाने एकी टिकवून धरली नाही. नाहीतर महाराष्ट्रातील राजकारणाला एक वेगळी दिशा मिळाली असती. विरोधी पक्षाच्या प्रामुख्याने डाव्या पक्षांच्या पोथीनिष्ठपणामुळे हे जमले नाही. समाजवाद्यांना कॉम्युनिस्टांविषयी संशय येऊ लागला. जनसंघ व समाजवादी राष्ट्रवादाच्या पाळण्यांत जुळ्यासारखे बसले. परंतु तेवढेच कारण त्यांच्यातील गठबंधनाला पुरेसे नव्हते. लालनिशाण गट आणि शेतकरी कामकरी पक्ष मार्क्सवादी असूनही कॉम्युनिस्टांच्या रशियाधार्जिण्या धोरणाने साम्यवादाला आपलेसे करू शकले नाहीत.

खरे पाहता भाषिकवाद व प्रादेशिकवादाच्या बुरख्याखाली जी एक बहुजन समाजाची चळवळ सुरू झाली तिची नोंद घेणे अनिवार्य आहे. मागे एकदा स्पष्ट केल्याप्रमाणे महाराष्ट्रात बहुजन समाजाकडे, जे अक्षम्य दुर्लक्ष झाले त्याची प्रतिक्रिया म्हणजे ही चळवळ होती. डाव्या पक्षातील नेत्यांना या चळवळीला वर्गीय बैठक देण्याची इच्छा झाली असावी. कारण कामगार संघटनांची एकजूट करणे ही या चळवळीची पूर्वतयारी मानायला हवी. परंतु परिस्थितीला योग्य राजकीय वळण विरोधी पक्ष देऊ शकले नाहीत आणि त्याचे पर्यवसान असे झाले की, विशेषतः शेतकरी वर्गीय पातळीवर न आल्याने ही चळवळ केवळ बहुजनांची राहून चळवळ जातीय चौकटीत बंदिस्त झाली. शेतकरी वर्गास योग्य प्रकारे जागृत न केल्याने हा महान प्रयत्न फसला. शेतकऱ्यांच्या आर्थिक पिळवणूकीची कणव होऊन चळवळीचा वेग वाढत नाही तर त्या दिशेने परिवर्तनाचा निखारा प्रत्येक शेतकऱ्यामध्ये फुलवावा लागतो. साध्याच्या दिशेने शेतकऱ्यांच्या राजकीय सामाजीकरणाची (पॉलिटिकल सोशलायझेशन) गरज होती व त्यासाठी बराचसा वेळही खर्ची घालावयास हवा होता. परंतु घाईगर्दीने काही विरोधी पक्षनेते बहुजनांच्या हितासाठी काँग्रेस मध्ये गेले. सत्तारूढ पक्षात गेल्याखेरीज बहुजनांचे हित साधले जाणार नाही असा समज निर्माण झाला. वर्गीय पातळीवरील चळवळ या ठिकाणी खिळखिळी झाली. विरोधी पक्षांचे विधिमंडळातील व बाहेरचे नेते या काळात वैफल्यग्रस्त झाल्याचे सर्वश्रुत आहे. त्याचे हे कारण आहे. काँग्रेसने शेतकऱ्यांशी आपले जवळचे नाते सांगून शेतकऱ्यांना खूप सवलती दिल्या व विरोधी पक्षांच्या जहाजाच्या शिडातील हवा काढली. साहजिकच काँग्रेसपक्ष बहुजनांसाठी खपत असल्याचे दर्शवू लागला. म्हणून बहुजन समाज काँग्रेसमागे उभा राहिला. इतकेच नव्हे तर संयुक्त महाराष्ट्राचे श्रेयदेखील विरोधी पक्षांच्या पदरात पडले नाही. त्यावेळचे मुंबई राज्याचे मुख्यमंत्री श्री. यशवंतराव चव्हाण यांनी एकभाषिक महाराष्ट्राची घोषणा मुंबई राज्य विधिमंडळात न करता पुणे शहरात केली.

मुंबई राज्य पुनर्रचना विधेयक सादर केल्यानंतर मुंबई राज्य विधिमंडळात जी चर्चा झाली, त्या चर्चेत प्रादेशिकवाद ठायी ठायी दिसून आला. डांगवरून जो वाद झाला त्यावर गुजराथी भाषिक श्री. सनत मेहता यांनी आक्रस्तळेपणाची भूमिका घेतली असा आरोप विधान परिषद सदस्य श्री. एम्. व्ही. दोंदे (अपक्ष) यांनी केला.[११] 'सीमा' कमिशन (बाऊंड्री कमिशन) नेमण्याची सूचना त्यांनी केली.[१२] या सूचनेतच प्रादेशिकवादाची मुळे किती खोलवर गेलेली होती हे दिसते. गुजराथ तुटीचे राज्य मानण्यास सर्व मराठी भाषिक सदस्यांनी नकार दिला.[१३] महाराष्ट्रातील खान्देश या प्रदेशातील १८ खेड्यांवर गुजराथने हक्क सांगितला. ही खेडी महाराष्ट्राचीच म्हणून विधान परिषद सदस्य श्री. जी.डी. माळी यांनी जे भाषण केले त्याची मुक्तकंठाने स्तुती त्यावेळचे महाराष्ट्राचे मुख्यमंत्री श्री. यशवंतराव चव्हाणांनी केली.[१४] प्रादेशिकतावादाच्या रस्सीखेचातून कुणीही स्वतःला परावृत्त करू शकला नाही. याचे हे निदर्शक आहे.

विदर्भ व मराठवाडा यांचा प्रादेशिकवाद

महाराष्ट्र-गुजराथच्या प्रादेशिकवादावर पडदा पडल्यानंतर आणखी एका प्रादेशिकवादाची सुरवात झाली. प्रास्ताविकात स्पष्ट केल्याप्रमाणे विदर्भातील नेत्यांनी संयुक्त महाराष्ट्रास पाठिंबा दिला होता. परंतु विधान परिषद सदस्याने मुंबईराज्य पुनर्रचना विधेयकाला पाचवी दुरुस्ती सुचविताना स्वतंत्र विदर्भ मागण्याचे धाडस दर्शविले.[१५] त्यावेळचे मुख्यमंत्री श्री. यशवंतराव चव्हाण यांनी ती दुरुस्तीसूचना फेटाळून लावली. याचा सरळ अर्थ असा झाला की, मराठी भाषिकांमध्ये जी एकतेची भावना दिसावयास हवी होती ती दिसून आली नाही. सौ. ओक (ज्यांचा उल्लेख पूर्वी आलेला आहे.) यांच्या भाषणात डोकावणाऱ्या अविश्वासाचे एक रूप यावेळी दिसून आले. पश्चिम महाराष्ट्राविषयीचा बोचक अविश्वास विदर्भ व मराठवाड्यातील सदस्यांनी ठिकठिकाणी व्यक्त केला. जागतिक साम्यवादाची स्वप्ने पाहणाऱ्या साम्यवादी पक्षाच्या श्री. वर्धन यांना विदर्भातील प्रश्नांना प्रादेशिक रंग न देण्याची शासनाने ताकीद दिली.

मराठवाड्यातील जे प्रश्न हाताळले गेले त्यांनाही प्रादेशिकतेचा वास येतो. या विभागाच्या अडचणी मांडण्यामध्ये पश्चिम महाराष्ट्रातील सदस्यांनी काही प्रमाणात भाग घेतला. विशेषत: मराठवाड्यातील सदस्यांनी ज्या पद्धतीने मागण्या मांडल्या त्यामध्ये लोकशाहीतील आर्जवापेक्षा दबावाचा भाग अधिक दिसून येतो. क्वचितप्रसंगी धमकीचा वापर केलेला दिसतो. श्री. डी. एस्. पाटील (काँग्रेस) यांनी शासनाला असा इशारा दिला होता की, विदर्भातील शेतकऱ्यांच्या असंघटितपणाचा शासन फायदा उठवीत असेल तर त्याचे गंभीर परिणाम होतील. समाधानाची बाब ही की धमकी विदर्भातील सदस्याने दिली नाही ! मात्र काँग्रेस पक्षाच्या सदस्याने असे उद्‌गार काढावेत हादेखील महत्त्वाचा भाग आहे.

विदर्भ व मराठवाड्यातील महाराष्ट्र राज्य विधिमंडळातील काँग्रेस सदस्यांनी एका युक्तीचा अवलंब केलेला दिसतो. ती अशी की, काँग्रेस पक्षाच्या ध्येयधोरणाला पाठिंबा द्यायचा आणि आपापल्या प्रदेशातील अडीअडचणी सतत मांडायच्या. मराठवाड्यातील काँग्रेसचे उमेदवार श्री. एस्. बी. पाटील (निलंगा) यांनी मराठवाड्यासाठी रस्तेबांधणी, शिक्षकांना प्रशिक्षण आणि शेतसारा कमी करण्याची मागणी केली.[१६] यापूर्वी श्री. नाना जेधे (अंबड)[१७] आणि डॉ. डी. एन्. कांबळे (गंगाखेड)[१८] यांनी मराठवाड्यात रेडिओ स्टेशन सुरू करण्याची, हायकोर्ट बेंच असण्याची आणि सहस्रकुंड पाणीपुरवठा योजना हाती घेण्याची मागणी केली होती. या प्रकारची अनेक उदाहरणे देता येतील. श्री. आर. जी. झनक (वाशिम) यांनी विदर्भात विहीरी बांधण्याचे कार्य हाती घ्यावे असे सुचविले,[१९] तर श्री. बी. जी. जाधव (चांदूर) यांनी विदर्भातील मोटारसेवेचे राष्ट्रीयीकरण करण्याची मागणी केली.[२०]

मराठवाडा आणि विदर्भाच्या आर्थिक मागासलेपणाविषयी वाद नाही. पण या अडचणी प्रकाशात आणण्यात माध्यम म्हणून इतर प्रदेशांतील सदस्यांनी भाग घेतला असता तर अधिक बरे झाले असते. मराठवाडा व विदर्भात विधिमंडळ सदस्यांचा असा गट निर्माण झालेला दिसतो की ज्याने पक्षहितापेक्षा प्रादेशिक हित अधिक महत्त्वाचे मानले. हे एका दृष्टीने ठीक दिसत असले तरी त्याचे परिणाम चांगले झालेले दिसत नाहीत. मराठवाडा व विदर्भाला वाटणाऱ्या अडचणींची तीव्र प्रतिक्रिया विधिमंडळात उमटलेली दिसते. ही तीव्र प्रतिक्रिया टाळता आली असती काय ? याचे उत्तर होकारार्थी आहे. शासनाने आपल्या ठरलेल्या कार्यक्रमाप्रमाणे मराठवाडा व विदर्भात लक्ष घातले असते तर हा प्रश्न अधिक समाधानकारकरीत्या सोडविता आला असता. महाराष्ट्र शासनाने आखलेल्या आर्थिक व औद्योगिक विकेन्द्रीकरणाच्या योजना अपुऱ्या होत्या. १९६१ साली विद्युतीकरणाची महाराष्ट्रातील स्थिती बिकट होती. ५३६ गावात वीजपुरवठा होत होता. त्यापैकी ३३२ गावे विदर्भात, १९६ पश्चिम महाराष्ट्रात आणि मराठवाड्यात केवळ ८ गावे होती.[२१] १९६५ आणि १९६६ मध्ये कारखान्यांमध्ये झालेली वाढ नागपूर आणि औरंगाबादमध्ये झालेल्या प्रगतीविषयी कोणतेच आशादायक वातावरण नव्हते.[२२]

अनुक्रमणिका

प्रदेश	फॅक्टरींची १९६५ मधील संख्या	फॅक्टरींची १९६६ मधील संख्या	वाढ किंवा घट (–)
बृहन्मुंबई	४८०२	४८१९	१७
मुंबई	१६८०	१७६२	८२
पुणे	२२०६	२१६४	–४२
औरंगाबाद	३१३	३२४	११
नागपूर	१०८५	१०५०	–३५

या तक्त्यावरून औरंगाबादमध्ये फॅक्टरींची संख्या वाढलेली असली तरी बृहन्मुंबई, मुंबई, पुणे आणि नागपूर यांच्या तुलनेने १९६५ सालच्या परिस्थितीतच भयंकर तफावत आहे. १९६० सालात एकभाषिक महाराष्ट्र राज्याची निर्मिती झाल्यानंतरच्या पाच वर्षांच्या कालावधीत म्हणण्यासारखा फरक पडलेला नाही.

विदर्भात आर्थिक प्रगती झाल्याची घोषणा महाराष्ट्र शासनाने वेळोवेळी केली आहे. रुपयाच्या संदर्भात होणारा खर्च वाढवून एखाद्या प्रदेशावरील आर्थिक अन्याय दूर करता येतो ही भ्रामक कल्पना आहे. असा अन्याय दूर करण्यासाठी जो ध्यास शासनाला लागायला हवा होता त्याचा अभाव प्रकर्षाने जाणवतो. मग प्रश्न उद्‌भवतो सत्तेच्या वाटपाचा. प्रदेशाचा विकास घडवून आणण्यासाठी त्या प्रदेशातून किती मंत्री घेतले पाहिजेत, मुख्यमंत्री कोणत्या प्रदेशातला हवा याविषयी हिशेब केला जातो. विशिष्ट प्रदेशातला मुख्यमंत्री बदलण्याची कुणकुण लागली तरी त्या प्रदेशात चळवळी सुरू होतात. नवीन घटकराज्याच्या मागण्या येतात आणि त्या मुख्यमंत्र्याची त्या पदावर किती गरज आहे याचे राजकीय वातावरण निर्माण केले जाते. याचा परिणाम असा झाला की, आम्ही आमच्यात अनेक विभाजयरेषा निर्माण केल्या आणि एकभाषिकानंतर अपेक्षित सांस्कृतिक तादात्म्याची शक्यता लांबणीवर टाकीत राहिलो. शैक्षणिक सवलती, सरकारी नोकऱ्यांच्या बढत्या, पाणीपुरवठ्याच्या सोयी, रस्ते बांधणी, वाहतुकीचे राष्ट्रीयीकरण, रेडिओ स्टेशनांची उभारणी, उच्च न्यायालयाची बेंच स्थापना, उद्योग व्यवसाय, अन्नधान्याचे वितरण, बेकारी निवारण, रोगनिर्मूलन आणि इतर सेवांच्या बाबतीत प्रादेशिक तुलना विधिमंडळातील सदस्य करू लागले. या कारणाने विधिमंडळातील सदस्यांमधील मतभेद वाढला.

सत्तेची वाटणी कमी वाटयाला आल्याने म्हणा किंवा कोकणचे प्रतिनिधी प्रभावशाली सिद्ध न झाल्याने म्हणा, कोकणचा प्रादेशिकवाद बाल्यावस्थेत राहिला. कोकणची भौगोलिक परिस्थिती आडवी आल्याने पाटबंधाऱ्यांचे मोठे प्रकल्प कोकणात हाती घेता आले नाहीत. पश्चिम महाराष्ट्रात असलेल्या आर्थिक सोयी उपलब्ध न झाल्याने कोकणात कारखाने निघाले नाहीत. रेल्वेची बांधणी केन्द्र सरकारच्या हाती असल्याने कोकणच्या कपाळी केवळ आश्वासने आलीत. विदर्भ आणि मराठवाड्यासाठी मागण्यांचा भडिमार करताना कोकणसाठी काही मागता आले नसते काय? सर्वांगीण प्रगतीवर वेचकवृत्तीचा अभाव इतस्तत: आढळतो. राजकीय पक्षांचे प्रमुख लक्ष्य मते खेचून आणणे हे आहे. आपल्या मतदारसंघात किती प्रगती घडवून आणली यावरून आमदारांची आणि नामदारांची पात्रता मोजली जाते. लोकमतात आपले वजन कायम ठेवण्यासाठी एखादी योजना दुसऱ्या मतदारसंघात फायद्याची ठरत असली तरी आपल्याच मतदारसंघात खेचण्याची प्रवृत्ती बळावते आहे.

उपसंहार

प्रादेशिकतेचा आविष्कार प्रकर्षाने मुंबई राज्य द्वैभाषिकात दिसून आला. प्रादेशिकता व भाषिकतेच्या आधारावर एकभाषिक महाराष्ट्र राज्यात डाव्या शक्तींनी सत्ता संपादनाचा प्रयत्न केला. तो अयशस्वी ठरला.

एकभाषेवर घटकराज्ये अधिक सुरळीतपणे कार्य करतात अशी कल्पना रूढ झालेली होती. तिची यथार्थता मुंबई-महाराष्ट्र राज्यात दिसून आली नाही. डॉ. आंबेडकर यांनीही असे मत व्यक्त केले होते की, वांशिक व सांस्कृतिक संघर्षावर उपाय म्हणजे एकाच भाषेवर आधारित राज्याचा अंमल स्वीकारणे होय.[३३] महाराष्ट्रातील विधिमंडळात प्रतिबिंबित झालेल्या परिस्थितीवरून वेगळाच अनुभव आलेला आहे. एकभाषिकांच्या भिन्न आर्थिक आकांक्षा सांस्कृतिक ऐक्याला साधू शकत

नाहीत. महाराष्ट्राचे विभाजन करण्याची पुढील योजना डॉ आंबेडकरांनी मांडली होती[२४]:–

महाराष्ट्र सिटी स्टेट	पश्चिम महाराष्ट्र	मध्य महाराष्ट्र	पूर्व महाराष्ट्र
मुंबई आणि असा प्रदेश की जेणे–करून मुंबईला (आर्थिक) बळकटी येईल.	ठाणे, कुलाबा, रत्नागिरी, पुणे उ. व द. सातारा, कोल्हापूर व कर्नाटकमधील मराठीभाषिक प्रदेश.	डांग, पू. आणि प. खान्देश, नाशिक, अहमदनगर, औरंगाबाद, नांदेड, परभणी बीड, उस्मानाबाद तेलंगणाचा मराठी भाषिक प्रदेश.	बुलढाणा, यवतमाळ, अकोला, अमरावती, वर्धा, चांदा, नागपूर, भंडारा आणि हिंदीभाषिक राज्यांचा मराठीभाषिक प्रदेश.

या विभाजनामुळे सम आर्थिक विकास होऊन सत्तेच्या राजकारणावर वेगळा परिणाम दिसण्याची शक्यता नाकारता येत नसली तरी आंबेडकरांनी वर्णिलेली भारतीयांची प्रवृत्ती (The genius of India is to divide– the genius of Switzerland, South Africa and Canada is to unite.)[२५] इथेही विसरता येत नाही. एकभाषिक तत्त्वावर महाराष्ट्र राज्य निर्माण झाले नसते तर कितीतरी अधिक गंभीर परिस्थिती निर्माण झाली असती एवढा दिलासा सोडल्यास, सांस्कृतिक ऐक्य निर्माण करण्यात आपण फार यशस्वी झालो नाही याची कबुली द्यावी लागेल.

प्रादेशिकता एका टप्प्यावर नष्ट होत नाही. एका प्रादेशिकतेनंतर दुसरी प्रादेशिकता जन्म घेते. जसे संयुक्त महाराष्ट्राच्या प्राप्तीनंतर नाग, विदर्भ, मराठवाडा आणि कोकण यांची प्रादेशिक स्पर्धा सुरू झाली.

आर्थिक विषमता जितकी जास्त तितका प्रादेशिकवाद जास्त. त्यातून संघर्षमय आर्थिक मागण्या येतात. सामोपचार व सहिष्णुतेने हा संघर्ष थांबविणे अशक्य नाही. प्रगतीपर वेचक प्रवृत्तीने राजकीय मागण्यांची प्राथम्यश्रेणी ठरविली आणि शासनाने स्वतःहून काही योजना सर्वव्यापक दृष्टिकोनातून आखल्या तर प्रादेशिकता-वादातील कडवटपणा नष्ट करता येईल.

प्रादेशिकता व आर्थिक विषमता राजकीय पक्षांची बंधने शिथील करते. मराठवाडा, विदर्भ आणि कोकणातील विधिमंडळसदस्य राजकीय पक्षांतील भेद विसरून त्या त्या प्रदेशातील मागण्या सादर करतात. कॉंग्रेस पक्षांतील सदस्यांनीदेखील विरोधी पक्षांच्या प्रादेशिक मागण्यांना पाठिंबा दिला. प्रादेशिकता आणि पक्षीय निष्ठा या ओढाताणीत सदस्यांना बरीच कसरत करावी लागली.

प्रादेशिकतावादातून सत्तेचे राजकारण सुरू होते किंवा सत्तेचे राजकारणास विकृत स्वरूप दिले जाते. सत्ता संपादन करण्यासाठी किंवा असलेली सत्ता टिकविण्यासाठी पक्षांतर्गत स्पर्धाही प्रादेशिकतावादाने निर्माण होते.

संदर्भ सूची

१. Kaul, J. M. Quoted in Problems of National Integration. (People's Publishing House New Delhi – 1) 1963, p. 8.

२. बेडेकर दि. के. संयुक्त महाराष्ट्र (चित्रशाळा प्रकाशन, पुणे) १९४७. पाने १७८–७९.

३. कित्ता पान १८१.

४. कित्ता पान १७९.

५. मॉरिस जोन्स डब्ल्यू. एच्. (भाषांतरित श्री. स. साने) भारतातील भाषिक समस्या आणि तिची सोडवणूक (समाज प्रबोधन संस्था, ४३०–३१ शनिवार पेठ, पुणे–३०) जुलै १९७०, पान–४.

६. ‘Comparative Politics’ या पुस्तकात जी. ए. आल्मंडने Structural Functionalism चे विवेचन केले आहे.

७. Op. Cit Page 112.

८. मुं. ले. असे. डिबेट्स् Vol. VII No. 27, March 9, 1959, Page 1185.

९. मुं. ले. कौ. डिबेट्स् Vol. X No. 6, March 15, 1960, Page 182.

१०. मुं. ले. असे. डि. Vol. 5 Feb. 20, 1958, Page 179.

११. मुं. ले. कौ. डि. Vol. X No. 6, March 15, 1960 Page 138.

१२. कित्ता पान १८१

१३. गुजराथेत दरडोई उत्पन्न १०.५० रुपये व खर्च १०.५० रुपये, तर महाराष्ट्रात उत्पन्न १३.२५ रुपये व खर्च १३.५० रुपये असताना गुजराथ तुटीचे राज्य मानावयास मराठी भाषिक विधिमंडळसदस्य तयार नव्हते.

१४. मुं. ले. कौ. डि. Vol. X No. 9, March 18, 1960, Page 384.

१५. कित्ता पान ३५५.

१६. मुं. ले. असे. डि. Vol. XII, No. 12, March 2, 1964, Page. 391.

१७. मुं. ले. असे. डि. Vol. III, No. 13, July 1, 1957, Page 563.

१८. कित्ता पान ५८५.

१९. मुं. ले. असे. डि. Vol. XII No. 11, Feb. 27, 1994, Page 418.

२०. कित्ता पान ४२१.

२१. शेजवलकर प्र. चिं. महाराष्ट्राचा आर्थिक विकास. (व्हीनस बुक स्टॉल, पुणे–२) १९६१.

२२. Directorate of Industrial Annual Administration Report for the year 1966-67 (Government of Maharashtra Publication, Bombay) p. 1.

२३. Ambedkar B. R. : ‘Thoughts on Linguistic States’ 1955, Page 11

२४. Ibid, Page 21.

२५. Ibid, Page 11.

ग्रंथ-परीक्षण

'नॉन ब्रॅह्मिन मुव्हमेंट इन सदर्न इंडिया १८७३-१९४९' : ले. डॉ. काशीनाथ के. कवळेकर; शिवाजी विद्यापीठ प्रकाशन; कोल्हापूर; १९७९; पृ. २७४; किंमत ३० रु.

दक्षिण हिंदुस्थानातील ब्राह्मणेतर चळवळीचा अभिनव इतिहास डॉ. कवळेकर (कोल्हापूर) यांनी शिवाजी युनिव्हर्सिटीच्या यु. जी. सी. योजनेतून इंग्रजीत प्रकाशित केला आहे. दक्षिण भारताचा सामाजिक व राजकीय पिंड समजून घेण्याच्या दृष्टीने हा प्रयत्न महत्त्वाचा होय. मद्रासकडील ब्राह्मणेतर चळवळ व सन १८७३ साली पुणे येथे महाराष्ट्रात स्थापन झालेल्या सत्यशोधक ब्राह्मणेतर चळवळीचे तुलनात्मक व समन्वयक दर्शन मिळू शकते. महाराष्ट्रातील सत्यशोधक समाज व मद्रास-कडील ब्राह्मणेतरांची जस्टीस चळवळ, ह्या दोन भिन्न वाटणाऱ्या चळवळींचा सोईरसंबंध (Interrelationship) उत्कटतेने सिद्ध केला आहे. पहिल्या प्रकरणात दक्षिण हिंदुस्थानात ब्राह्मणीधर्माच्या वर्चस्वाचा उद्‌गम व विकास कसा झाला याचे सोपपत्तिक विवेचन केले आहे. श्रमण व ब्राह्मण यांचा संघर्ष अतिजुना होता. ब्रह्म-क्षत्र यांचे मतभेद व लढेही झाले. पुरोहितांचे चिवट वर्चस्व उत्तर पेशवाईत वाढले व ब्रिटिशांचे राज्य आल्यावरही त्यांच्याकडे नोकरशाहीच्या द्वारे सर्व सत्ता केंद्रित झाली; याचे पुराव्यानिशी केलेले विश्लेषण दुसऱ्या प्रकरणात मिळते. या पुस्तकाच्या द्वारे जो सिद्धांत पुढे सिद्ध करावयाचा आहे, त्याचा वरील सर्व इतिहास म्हणजे लेखकाची पायाभूत प्रस्तावनाच होय; व हिचा अभ्यास अटळ असतो.

ह्यापूर्वी गेल ओमवेट यांनी प्रायः महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर चळवळीचे मार्क्सवादी दृष्टीतून दर्शन करून दिले. फिलिफ स्पार्ट व Eugne F. Irschik वगैरेंचे प्रयत्न मद्रास इलाख्यापुरते मर्यादित झाले. डॉ. कवळेकर सामाजिक सुधारणांच्या काल-खंडाचे चिकित्सक अभ्यासक आहेत. त्यांनी सुटा किंवा पृथक प्रयत्न न करिता मुंबई व मद्रास ह्या दोन्हीही प्रांतांतील ब्राह्मणेतर चळवळीचा अंतर्गत (interliking) संबंध व ध्येयधोरणासंबंधीचे एकत्व दाखविण्याचा पहिलाच यशस्वी प्रयत्न केला आहे. यावरून परिणाम व व्यापक प्रभाव या दृष्टीने 'फुले व शाहू' हे केवळ महाराष्ट्राचेच पुढारी नव्हतें हे कळू शकते. त्यांच्या विचारांचे व कार्यांचे परिणाम ब्रिटिश सरकारच्या राजकारणावरही झाले. राष्ट्रीय चळवळीवरही झाले.

जोतीरावांच्या गुलामगिरी पुस्तकाने सत्यशोधक ब्राह्मणेतर चळवळीस जन्म दिला. पण जोतीरावांनी ब्राह्मणेतर अशी परिभाषा योजिली नव्हती. शूद्राति-शूद्र, शेतकरी व मजूर यांच्या कैफियती व दुःखे त्यांनी इंग्रज सरकार व राष्ट्रीय सभेपुढे मांडली. त्यांच्यानंतर वीस वर्षांनी शाहू कालखंडात 'ब्राह्मणेतर' या संज्ञेखाली जी चळवळ झाली व ती मद्रास वगैरे दक्षिणी प्रांतांत फोफावली तिचेही मूळ व जनकत्व जोतीरावांच्या सत्यशोधक समाजाकडे जाते. या दृष्टीने जस्टीस चळवळ व सत्यशोधक चळवळ (१९१६ ते १९३७) यांचा तुलनात्मक अभ्यास डॉ. कवळेकर यांनी साधार सादर केला आहे; फुले व शाहू यांच्या काळातील अंतरानुसार दोघांच्या विचारांमधील व कृतींमधील भेद सांगून ब्राह्मणेतरांच्या प्रश्नासंबंधीचे दोघांतील साम्यही दाखविले आहे. इंग्रज सरकारशी राजनिष्ठ राहाणे, मिशनऱ्यांचे सहकार्य घेणे वगैरे अनेक पवित्रे शाहू व त्यांच्यामागील फुले ह्या दोघांत एकसारखेच सापडतात. चिपळूणकर-टिळक राष्ट्रीय प्रवाहाला अर्थात ही धोरणे देशाभिमानशून्य वाटली !

जोतीरावांच्या विचारजागृतीचा परिणाम सन १८७७ साली दुष्काळात महाराष्ट्रातील शेतकऱ्यांनी जेव्हा दंगे केले, तेव्हा दिसून आला. ब्राह्मण सावकार व इनामदार यांचे विरुद्ध त्यांनी उठाव केला. दख्खनचे

अनुक्रमणिका

हे दंगे मद्रास वगैरे प्रांतांत ठाऊक होणे, अधिक शक्य झाले. आर्थिक प्रश्नावरून झालेला हा पहिलाच उद्रेक होय. डॉ. कवळेकरांचे यावरील भाष्य चिंतनीय आहे.

मद्रास व मुंबई यांचा व्यवसाय, नोकऱ्या व व्यापारासंबंधाने संबंध असे. कै. पी. राजन्ना लिंगू, स्वामी रामय्या व्यंकय्या अय्यावारू आदिकरून जोतीरावांची पुणे-मुंबई येथील सहाय्यक तेलगू मित्र मंडळींची अनेक घराणी मद्रास इलाख्यातून आली होती. ह्यांच्यामार्फत ब्राह्मणेतर चळवळीचे विचार मद्रासकडे गेले असा विचार डॉ. कवळेकरांनी मांडला आहे (पृ. ३२). राजन्ना लिंगू यांनी गुलामगिरी पुस्तक करतेवेळी उत्तेजन दिले, असे जोतीबांनी मराठी प्रस्तावनेत नमूद केले आहे. स्वामी रामय्या व्यंकय्या अय्यावारू यांचेच अध्यक्षत्वाखाली सन १९११ साली सत्यशोधक परिषदेचे पहिले अधिवेशन भरले व सत्यशोधक समाजाचे पुनरुज्जीवन करण्यात आले. अय्यावारू यांनीच गुलामगिरी पुस्तकाची दुसरी आवृत्ती काढली. डॉ. कवळेकर यांच्या वरील विधानाला पुष्टी देण्यासाठी अशाच आणखी अनेक बाबी जोतीराव यांच्या चरित्रात मिळू शकतात. स. शो. समाज स्थापनेपूर्वी व नंतरही वरील तेलगू श्रीमंत काँट्रॅक्टर मंडळींचे आर्थिक साह्यदेखील झाले; साप्ताहिक काढावे म्हणून बाराशे रुपयांचा छापखानाही ह्यांनी जोतीबांकडे पाठविला होता.

शाहूंच्या कालखंडात ब्राह्मणेतर चळवळीचा परिणाम तेलगू–तामिळ, कानडी वगैरे भाषिकांवर अधिक झाला. लेखकाला 'शाहू दप्तर' व 'राजाराम दप्तर' प्रथमच उपलब्ध झाले. पुराव्यासाठी ग्रंथात वापरलेला सर्व पत्रव्यवहार पृ. १७० ते २३७ पानांवर मुळातून छापला आहे. मद्रासकडील जस्टीस चळवळीचे पुढारी कै. टी. एम. नायर, सर पी. टी. चेट्टीअर, पानगलचे राजे, रामस्वामी मुदलीयार इत्यादींशी शाहूंच्या ओळखीपाळखी होत्या. त्यांच्याशी संपर्क पत्रव्यवहारानेही शाहूंनी साधला. कोल्हापूर संस्थानात ब्राह्मणेतरांच्या उन्नतीसाठी शाहूंनी जो सर्वांगीण प्रयत्न केला व जे हुजूरहुकूम काढले, त्यासंबंधीची माहिती डॉ. कवळेकरांनी वरील नव्या उपलब्ध साधनावरून दिली आहे. मॅटचूंग्यू चेम्सफर्ड सुधारणा येण्याच्या काळात सन १९१६ नंतर मुंबई इलाख्यात ब्राह्मणेतर राजकीय पक्ष शाहूंच्या प्रेरणेने निघाला; तसाच मद्रासकडे जस्टीस पक्ष स्थापन झाला. ह्या दोन्ही पक्षांचे जे अनेक मंत्री झाले, त्यांनी शाहू महाराज यांनी ब्राह्मणेतरांच्या उद्धारार्थ कोल्हापूर संस्थानात जे जे उपक्रम केले गेले, त्यांसारखेच उपक्रम (कायदे) मुंबई व मद्रास मंत्रीमंडळात पास करून घेण्यात आले. शाहू, भास्करराव जाधव, लठ्ठे वगैरेंच्या अध्यक्षत्वाखाली मोठमोठ्या ब्राह्मणेतर परिषदा मद्रास, कर्नाटक, म्हैसूर वगैरे दक्षिणी प्रदेशांत भरल्या; व वर नमूद केलेल्या जस्टीस पक्षाच्या मद्रासी पुढाऱ्यांच्या अध्यक्षत्वाखाली सातारा, उमरावती वगैरे अनेक ठिकाणी ब्राह्मणेतर परिषदा झाल्या. शाहू महाराजांची अध्यक्षीय भाषणे तर उपलब्धच आहेत. यांतील उतारे डॉ. कवळेकरांनी आधारार्थ घेतले आहेत. 'जस्टीस' (मद्रास) या मुखपत्राचे अंक तिकडे गुप्त रेकॉर्डमध्ये ठेवले आहेत. ते लेखकाला मिळू शकले नाहीत. तरी वृत्तपत्रे व रिपोर्टस् मिळतील तितके मिळवून लेखकाने त्यांचा आधार घेतलेला आहेच. ह्यांची यादी पुरवणीत शेवटी छापली आहे. शिवाय शे–दिडशे इंग्रजी ग्रंथांतून आधारार्थ ठिकठिकाणी नामनिर्देशासह उतारे घेतले आहेत. ह्यावरून डॉ. कवळेकर यांच्या दीर्घ व व्यापक परिश्रमाची सहज कल्पना येते. मद्रासकडील जस्टीस ब्राह्मणेतर चळवळ व पुढील द्रविड कळगम, द्रविड मुन्नेत्र कळगम व आण्णा डि. एम्. के. या चळवळींचा उद्‌गम व विकास सत्यशोधक जोतीराव व पुढे विशेषाने शाहू यांच्या विचाराआचारांच्या प्रभावातून झाला, हे सिद्ध करण्याच्या कामी लेखकास यशःप्राप्ती झाली आहे. फुले व रामस्वामी नायकर यांच्या विचारांतील साम्य दाखविण्यात आले आहे (पृ. ३१). फुल्यांच्याहीपेक्षा नायकर कडवे वाटतात, व त्यांनी फुल्यांचे उत्तराधिकारी स्थान सार्थ केले. जस्टीस पक्षाला १९१६ च्या पूर्वी स्थानिक अशी कोणती दुसरी पार्श्वभूमी होती, ह्यासंबंधी डॉ. कवळेकरांनी शंका व्यक्त केली आहे. आंध्र प्रांतातील ब्राह्मणेतर पुढारी वीरशैव पंतलू, सर व्यंकटरत्नम् नायडू यांचा उल्लेख पृ. ८८ व ९१ वर आला आहे. यांची व सर पेट्रो व इतरांची स्वतंत्र वेगळी





चरित्रे उपलब्ध आहेत. ह्यावरून असे म्हणता येते की, जस्टीस पक्षीय पुढारी ब्राह्मोसमाजाचेही धुरीण होते व त्यांचा संबंध रानडयांच्या अ. भा. सामाजिक परिषदेशी जवळून आला होता. 'एकेश्वरवाद' हा सत्यशोधक समाज व जोतीबा फुले यांच्या बुडाशी असलेला एक विचार होता. मुंबई–मद्रास वगैरे सर्व हिंदी प्रांतांत धर्म व समाजसुधारणांच्या प्रेरणा राजाराममोहन राय व केशवचंद्र सेन यांच्यापासून पसरल्या. मात्र संपूर्ण ब्राह्मण्याचा त्याग करण्याच्या इराद्याने जोतीबा व शाहू यांचे ब्राह्मणेतर चळवळीच्या द्वारे झालेले प्रेरक प्रयत्न भारतात पहिलेच, हे डॉ. कवळेकरांनी त्यांच्या ह्या अष्टप्रकरणात्मक ग्रंथात अनेक ठिकाणी पुनरुक्ती करून अनेक संदर्भाने सांगितले आहे. वरील सर्व मोठमोठे ब्राह्मणेतर पुढारी अस्पृश्योद्धारककार्यात अग्रेसर असत.

लेखक महाशय राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक आहेत; ह्या दृष्टीने 'शाहू व टिळक' यांच्या राजकारणामधील भिन्न व परस्परविरोधी पवित्र्यांचा निःपक्षपाती समाचार त्यांनी शाहूंच्यावर योजलेल्या प्रकरणात शेवटी विस्ताराने घेतला आहे. लेस्ली विल्सन, सिडन हॅम व विशेषतः विलिंग्डन या गव्हर्नराशी झालेला शाहूंचा पत्रव्यवहार, सहवास व अंतर्गत सहकार्य ह्या कठीण विषयावर डॉ. कवळेकर यांनी तटस्थपणे चर्चा केली आहे. ह्या परीक्षेत लेखक उत्तीर्ण झाले आहेत. "We want Swaraj...but...we fear that under Swaraj the whole power would be vested in the hands of the Upper Caste" पृ. ८१ वर शाहूंच्या भाषणातील घेतलेल्या ह्या उताऱ्यावरून शाहूंचे व दक्षिणेतील सर्वच ब्राह्मणेतर चळवळींचे मूलभूत मनोगत कळतात. जोतीबा फुल्यांच्या काळात व जस्टीस पक्षाच्या स्थापनेच्या प्रारंभी सत्तेचे राजकारण नव्हते. प्रथम ह्या चळवळी सामाजिक–धार्मिक सुधारणांसाठी मुख्यतः निघाल्या. पण त्या राजकीय सत्तार्थी झाल्या. डॉ. कवळेकर यांनी ब्राह्मणेत्तर चळवळींच्या अस्तावर स्वतःचे फारसे विवेचन केलेले नाही. तरी सर ए. पी. पेट्रो यांनी मद्रास व मुंबई इलाख्यातील चळवळ का मालविली यासंबंधी केलेले स्वानुभवाचे विवेचन पृ. १२९ ते १३३ पानांवर सापडते. ब्राह्मणेतर चळवळीचा उदय व मद्रासकडे झालेला विकास या संबंधीचा विचारप्रपंच हा ग्रंथ करीतो. समग्र इत्यंभूत इतिहास निवेदण्याचा उद्देशच नव्हता. तरी बराच भाग व सर्व प्रमुख घटना लेखकाने उरकल्या आहेत. अर्थात विद्वानांत मतभेद होऊ शकेल असे अगदी थोडेच मुद्दे ह्याही ग्रंथात आहेतच. ब्राह्मणेतर चळवळींची अनुल्लेखाने उपेक्षा मागे फार झाली. ती निमाल्यानंतर शिक्षणप्रसार, स्वाभिमानजागृती वगैरे तिच्या जमेच्या बाजू उत्तरोत्तर उजेडात येतील. ह्यापेक्षा अधिकाधिक अभ्यास करणारांना हे पुस्तक निश्चितच आधारभूत ठरेल.

अलिगड येथे विश्वविद्यालय निघाल्यानंतर ब्राह्मणेतरांत तसाच विशेषेकरून शिक्षणप्रसार करावा असे गायकवाड व शाहू वगैरे संस्थानिकांना वाटले असावे. व नंतर मुस्लीम लीगची 'कम्यूनल रिप्रेझेंटेशनची' मागणी ब्राह्मणेतरांनी (व पुढे अस्पृश्यांनी देखील) अनुकरणीय मानली. प्रथकवादाचा उगम व विकास देखील सापडतो.

The Dravidian Movement and Tamil Separatism ह्या सातव्या प्रकरणानंतर जस्टीसपक्षाचा शेवट होऊन त्यातूनच द्रविडिअन ब्राह्मणेतर चळवळींचा (D. K व D. M. K. आणि A. D. M. K. यांचा) स्वतंत्रपणे मद्रासकडे परिवर्तनीय विकास कसा झाला, हे शेवटच्या चार प्रकरणांत विस्ताराने व काही प्रसंगी पुनरुक्तीने वाचावयास मिळते. पण ह्याही प्रथक विकासाचे मूळ जनकत्व जोतीबा व शाहू यांच्याकडेच लेखकानी दिले आहे.

जोतीबा व शाहू यांना जे बोचले, नडले, रुतले व त्यांनी जे सोसले ते दक्षिण हिंदुस्थानातील सर्वच ब्राह्मणेतर समाज सोसत होता. म्हणूनच ह्या चळवळीला पाचपंचवीस वर्षे शाहूकालखंडात प्रचंड सार्वजनिक पाठिंब्राही मिळाला होता. जोतीबा व शाहू यांना केंद्रस्थानी मानून ह्या पुस्तकात मुख्यतः विचारप्रपंच करण्यात आला आहे, तरी जस्टीस व पुढील द्रविडीयन संस्थापकीय पुढाऱ्यांची लागू पुरती माहिती दिली आहे. जेधे-जवळकरांचा उल्लेख आहे (पृ. १३२). भाऊराव पाटील यांचे सत्यशोधक समाजासंबंधीचे कार्यही नमूद केले आहे.

अनुक्रमणिका

जस्टीस पक्षाचे पुढारी प्रथम राष्ट्रीय सभेत होते. पण ब्राह्मणेतरांना संख्येच्या प्रमाणात प्रतिनिधित्व मिळत नाही म्हणून त्यांनी 'साऊथ इंडियन लिबरल फेडरेशन' वेगळे स्थापून पुढे प्रथकतावादाचाही पुरस्कार केला! थिरु सि. एन्. अन्नादुराई यांच्या तामीळवादाची माहिती विस्ताराने याच पुस्तकात शेवटी मिळते. उलट जोतीबा व शाहू राष्ट्रीय सभेत कधीच नव्हते, पण १९२९ सालापासून महर्षी शिंदे –जेधेजवळकर यांच्या प्रयत्नामुळे महाराष्ट्रीय ब्राह्मणेतरपक्ष म. गांधींच्या स्वातंत्र्यलढ्यात मोठ्या संख्येनिशी घुसला व स्वातंत्र्य आल्यावर त्याने सर्वथा काँग्रेस पक्षाचा कबजा घेतला व सत्ताधिषही झाला. भाषिकवाद व हिंदीला विरोध वगैरे, जे A. D. M. K. मध्ये आले व वाढले तसा प्रकार महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर चळवळीचा झाला नाही. मागे साम्यदर्शक मुद्दे जसे मांडले होते तसेच मुंबई व मद्रास यांच्यामधील भिन्नताही ह्या पुस्तकाने दर्शविली आहे. ओघवती व सोपी इंग्रजी भाषा, चांगला कागद, सुंदर व बिनचूक छपाई या दृष्टीनेही ग्रंथ आदर्श ठरला आहे. मराठी वाचकांसाठी अनुवाद उपलब्ध केला गेला तर हा सर्व तौलनिक व समन्वयक खोल अभ्यास सर्वसामान्यांच्या आटोक्यात येईल.

प्रो. गं. बा. सरदार यांची ग्रंथसार चटकन सांगणारी छोटी प्रस्तावना लाभली आहे. त्यांनी शेवटी म्हटल्याप्रमाणे The work on the whole is of a high academic standard हेच खरे.

— रा. ना. चव्हाण

'कोसलाबद्दल'– (भालचंद्र नेमाडे ह्यांच्या कादंबरीवरील लेख, परीक्षणे टीपा)– संपा. बाबा भांड; धारा प्रकाशन, औरंगाबाद; पृ. २००, किंमत ३० रुपये.

'कोसलाबद्दल' हे कोसला या भालचंद्र नेमाडे यांच्या कादंबरीवरील टीकालेखांचे एक Case-book आहे. अशा प्रकारचा संग्रह एखाद्या मराठी कादंबरीवर प्रकाशित होण्याचा हा पहिलाच प्रसंग आहे. त्यामुळे श्री. बाबा भांड व धारा प्रकाशन यांनी केलेली ही सुरुवात निःसंशय महत्त्वाची आहे.

'कोसलाबद्दल' मधील टीकालेखांचे साधारणतः दोन भाग पडतात–'कोसला'चे एक कादंबरी म्हणून मूल्यमापन करणारे लेख आणि कोसलाचा नायक सांगवीकर या व्यक्तिरेखेचे परीक्षण करणारे लेख. 'कोसला' ही कादंबरी आहे की नाही अशी चर्चा कोणी येथे केलेली नसली, तरी नेहमीच्या कादंबरीपेक्षा कोसलाचे वेगळे स्वरूप जाणवलेले दिसून येते. त्यामुळे म. सू. पाटील कोसला ही प्रतिकादंबरी आहे असे म्हणतात, तर द. भि. कुलकर्णी 'ही कुठलेही वाङ्मयीन परिमाण नसलेली कादंबरी आहे' असे म्हणतात. म्हणजे या कादंबरीत आदि, मध्य, अंत अशा अवस्था दाखविणारे कथानक नाही, किंवा संवेदनाप्रधानता, प्रतीकात्मता, परिणामाचे पूर्वनियोजन नाही म्हणून ही प्रतिकादंबरी आहे असे त्यांचे म्हणणे दिसते. वास्तविक कादंबरी हा सुरुवातीपासूनच एक लवचिक वाङ्मयप्रकार आहे. त्यामुळे फडके-प्रणित किंवा तसाच एखादा साचा गृहीत धरून ही कादंबरी प्रति-कादंबरी आहे असे म्हणणे योग्य ठरेल काय हा प्रश्नच आहे. 'विस्तृत जीवनपटाचे दर्शन घडविणाऱ्या' (जोग) या कादंबरीची रचना द. भि. कुलकर्ण्यांच्या मते अतिशय रेखीव आहे. प्रकाश देशपांडे यांनी तर स्थल, काल वगैरे परिमाणे वापरून कोसलाची संरचना दाखविण्याचा कसोशीने प्रयत्न केला आहे. कुठल्याही कादंबरीत विस्तृत जीवनपट असल्यानंतर स्थल, काल यांच्या संदर्भात त्यातील पात्रांच्या हालचाली होणे अपरिहार्य आहे. पण ही संघटक तत्त्वे ठरण्यासाठी त्यांना अधिक काही अर्थ असणे आवश्यक आहे. एरव्ही सर्वच कादंबऱ्यांची संरचना देशपांडे यांनी दिली आहे तशी मांडता येईल. महत्त्वाची गोष्ट ही की काही रचना स्वतः नेमाडे यांनादेखील अभिप्रेत आहेच. प्रसंगांची 'अदलाबदल', 'तुकडेच्या तुकडे मागेपुढे बसविणे', 'सांगाडा' असे कारागिरीचे उल्लेख नेमाडे यांच्या मुलाखतीत आलेले आहेत. त्यामुळे ही जाणीवपूर्वक लिहिलेली कादंबरी आहे. नेहमीसारखे नसले तरी कथानक आहेच. प्रतीकात्मतेबद्दल म्हणायचे, तर पांडुरंगाची स्वप्ने; उंदीर, मांजर यांच्या शिकारीचे प्रसंग वगैरे प्रतीकात्मक आहेत असे इतर टीकाकारांनी नमूद केलेले आहे.

'कोसला' मधील परात्मभाव हा गंगाधर पाटील यांचा एक महत्त्वाचा लेख या संग्रहात आहे. परात्मता कशी निर्माण होते याची चर्चा पाटील यांनी केलेली आहे. परात्मता ही वस्तुनिर्मितीच्या प्रक्रियेतून निर्माण होते अशी मार्क्सवादी उपपत्ती ते देतात. पण कोसलातील सांगवीकर नेमका कशामुळे परात्म झाला आहे, हे या विवेचनातून स्पष्ट होत नाही. सांगवीकरभोवतीचा सांगवी–पुणे येथील समाज औद्योगिक क्रांतीने ग्रासलेला समाज नाही. सांगवीकर केवळ आर्थिक मूल्ये बाळगणाऱ्या समाजापासून व कुटुंबव्यवस्थेपासून परात्म झाला आहे असे दिसते. त्याची परात्मता बरीचशी पौगंडावस्थेतल्या तरुणाच्या परात्मतेसारखीदेखील दिसून येते. या लेखात पाटील यांनी अस्तित्ववादी कादंबरीची लक्षणे दिलेली आहेत. केवळ मूल्यव्यवस्थेविरुद्ध केलेली बंडखोरी व परात्मतेची जाणीव एवढ्याने नवकादंबरी अस्तित्ववादी ठरू शकत नाही असे सांगून नवकादंबरीचे आव्हान म्हणजे 'मानवी विश्वाच्या प्रगल्भ ज्ञानाची, आकलनांची' आणि 'आपल्या अस्तित्वाच्या निखळ मानवी भानाची महान समस्या' असे ते म्हणतात. हे 'निखळ मानवी भान' कसे असते, कोसलातील 'मानवी' भानात काय मिसळले गेले आहे, 'प्रगल्भ ज्ञानाची महान समस्या' म्हणजे काय असे अनेक प्रश्न यातून निर्माण होतात. या सर्व विवेचनात 'वेगळीच दिशा', 'वेगळीच वाटचाल' असेदेखील अत्यंत संदिग्ध शब्दप्रयोग आहेत. मुख्य म्हणजे नवकादंबरीचे हे आव्हान 'कोसला' ने स्वीकारले नाही असे एकंदर विवेचनावरून त्यांना म्हणावयाचे आहे असे दिसते. गंगाधर पाटील यांनी दिलेली अस्तित्ववादी कादंबरीची लक्षणे सर्वच्या सर्व एखाद्या पाश्चात्य कादंबरीत उदाहरणांसह दाखविता आली तर ते मराठी कादंबरीकारांना मार्गदर्शक ठरावे.

'सांगवीकर' या कादंबरीच्या केंद्रस्थानी असल्यामळे साधारणतः या व्यक्तिरेखेच्या खरेखोटेपणावर व मूल्यमापनावर या कादंबरीचे मूल्यमापन काही टीकाकारांनी केलेले आहे. 'जो मूल्यव्यूह सांगवीकर नाकारतो त्याच मूल्यव्यूहात तो गुरफटत जातो', 'या मूल्यविसंगतीमुळे त्याचा नकार ठिसूळ ठरतो', 'परिणामी कादंबरीचा परिणाम 'गंभीर' ठरण्याएवजी' 'बालिश' ठरतो' (वसंत पाटणकर); 'पांडुरंग खोटा, सर्वसामान्य तडजोडवादी आहे' (कुरुंदकर). सांगवीकरचा हा खोटेपणा किंवा मूल्यविसंगती या कादंबरीतील निवेदनाच्या दोन पातळ्या लक्षात न घेतल्यामुळे जाणवते असे दिसून येईल. निवेदक सांगवीकर म्हणजे पंचवीस वर्षाचा परात्म बनलेला सांगवीकर आणि प्रत्यक्ष जीवन जगणारा पांडुरंग अशा या दोन पातळ्या आहेत. निवेदक सांगवीकरच्या हातून कथनाचे सूत्र घेऊन पांडुरंग बोलायला लागतो तेव्हा तो वर्तमानकाळ वापरतो आणि अनेक वर्तमानक्षणांचे जिवंत चित्रण उभे करतो. त्याची स्वगते, आपल्या महाविद्यालयीन जीवनातील त्याची साहसे, काही कृतींचे त्याने केलेले समर्थन ही सर्व पांडुरंगाची आहेत. येथे निवेदन सांगवीकरच्या हातून सुटलेले असते. निवेदक सांगवीकर स्पष्टपणे भूतकाळ वापरतो. कादंबरीतली बरीचशी शेरेबाजी परिपक्व व्यक्तिमत्त्वाच्या व परात्म बनलेल्या सांगवीकरची आहे. शेवटच्या भागातील निवेदन सांगवीकरचे बनत गेलेले आहे. जीवनात गुंतलेल्या पांडुरंगचा परात्म सांगवीकर होईपर्यंतच्या काही अवस्था या निवेदनात आहेत. सांगवीकर हा पांडुरंगाचादेखील टीकाकार आहेच. हे सर्व जर लक्षात घेतले तर सांगवीकरवर खोटेपणाचा आरोप करता येणार नाही. स्वतः सांगवीकरला कुठल्याही मूल्यव्यवस्थेचे समर्थन करावयाचे नाही. अविनाश सप्रे म्हणतात तो absurd man पांडुरंग नसून सांगवीकर आहे. कोसलामध्ये absurd man बनण्याची प्रकिया आहे असे फार तर म्हणता येईल. सांगवीकर हा त्या प्रक्रियेचा परिणाम आहे.

सांगवीकरकडे कुठलेही मूल्य नाही याला उत्तर म्हणून निरागसता हे त्याचे 'प्रचंड' मूल्य आहे असे चंद्रशेखर जागिरदार म्हणतात. या निरागसतेची उदाहरणे देताना त्यांनी पांडुरंगच्या लहानपणचे प्रसंग (सशाच्या पिलावरचे प्रेम, फुलझाडे वगैरे) सांगितले आहेत. मुख्य गोष्ट म्हणजे कामभावनेचा तिटकारा हा निरागसतेचा एक पुरावा. एक तर 'तिटकारा' आणि 'निरागसता' या दोन गोष्टी एकत्र येऊच शकत नाहीत. शिवाय पांडुरंग मुलींना टाळायचा त्याचे कारण त्यानेच सांगितलेल्या लहान-

अनुक्रमणिका

पणच्या एका प्रसंगात आहे. तेव्हांपासून तो मुलींबद्दल जपून राहातो. कामभावनेची त्याला जाणीव आहेच. तो अस्सल मुलीच्या शोधात आहे, बुंदीला सिगरेटचा चटका देणारा पांडुरंग उथळपणा आवडत नाही म्हणून मुलींना टाळतो. आईने मुलीचे बाळंतपण करणे त्याला बीभत्स वाटते याचे कारण मध्यमवर्गीय कौटुंबिक संस्कार हे आहे. 'निरागसता' हे मूल्य निवेदक सांगवीकरच्या बाबतीत मांडावयाचे तर असे म्हणता येईल, की परात्म बनलेल्या सांगवीकरच्या दृष्टीने सर्व मूल्ये सारखीच. त्याला कशाचेही समर्थन करावयाचे नाही. म्हणून सर्व प्रसंग एकाच मापाने मोजून तो सारे काही मोकळेपणाने सांगून टाकतो. म्हणूनच सांगवीकर सर्वांना आवडतो.

कोसला या कादंबरीचे महत्त्व आणि आकर्षण नेमाड्यांनी वापरलेल्या बोलभाषेच्या माध्यमात आणि त्यातून होणाऱ्या एका संवेदनशील तरुणाच्या अत्यंत मनमोकळ्या अभिव्यक्तीत आहे, हे लक्षात घेतल्यावर चंद्रकांत पाटील यांचा 'कोसला–भाषा आणि शैली' हा लेख महत्त्वाचा ठरतो. शैलीविज्ञानाचा उपयोग करून कोणीही एखाद्या कादंबरीचे असे भाषाशास्त्रीय विवेचन अद्याप केलेले नाही. मात्र असे विवेचन करताना भाषाविषयक कुठली वैशिष्टये एखाद्या कादंबरीच्या संदर्भात अर्थपूर्ण ठरतात हे लक्षात घेऊनच त्यांची मोजदाद केलेली बरी. शैलीवैज्ञानिक दृष्टिकोण मराठी टीकेत वापरला जाणे आवश्यक आहे, म्हणून अशा लेखाचे स्वागत; पण शैलीविज्ञानातील संख्याशास्त्रीय पद्धतीचा जपून वापर करणे आवश्यक आहे. नाही तर सरकारवर येतो तसा संख्याशास्त्राचा दुरुपयोग केल्याचा आरोप शैलीविज्ञानावर येईल आणि हा दृष्टिकोण सुरुवातीलाच बदनाम होईल. कोसलातील कुठल्याही पानावरील सर्वनामांची संख्या नामांच्यापेक्षा कितीतरी अधिक आहे हे खरे आहे. पण कुठल्याही आत्मचरित्रपर कादंबरीत हे अपरिहार्य आहे. इतकेच काय. एकंदर कथनात्मक वाङ्मयप्रकारात सर्वनामे नामांपेक्षा जास्त येतातच. तेव्हा केवळ कोसलातील भाषाशैलीचे ते व्यवच्छेदक लक्षण ठरू शकत नाही. सर्वनामांच्या केलेल्या विवेचनात पाटील म्हणतात, आत्मवाचक 'मी' चा जोर पुढे येणाऱ्या वरकरणी आत्मवाचक 'आपण'. 'आपल्या' या सर्वनामांनी कमी होतो. त्यामुळे 'मी' समूहात विरून जाण्याची प्रक्रिया होते.' खरे म्हणजे मराठीत 'आपण'चा उपयोग 'मी', 'तो' अशा सर्वनामांचा अर्थ तीव्र करण्यासाठी (intensifier) म्हणून होतो. 'आपण बुवा येणार नाही' किंवा 'हे आपल्याला कबूल' अशा वाक्यात 'आपण'चा उपयोग अधिक self-conscious 'मी' ची जाणीव करून देतो. 'मी म्हणालो, आपण हे सर्व सांगणार' येथे 'मी' जास्त egoistic आहे. त्यामुळे 'आपण' वर आरोपित केलेले 'मी' विरून जाण्याचे तत्त्वज्ञान न पटणारे आहे.

कोसलाची शैली मुळातच अनलंकृत असल्याने प्रमाण गद्य लिहिणाऱ्या इतर लेखकांमध्ये असलेला विशेषणांचा अतिरिक्त भरणा कोसलात नाही असे पाटील म्हणतात. एक तर कोसलात प्रमाण बोलभाषेचाच वापर काही प्रकरणे सोडली तर सर्वत्र आढळतो. विशेषणे जास्त असली म्हणजे भाषा आलंकारिक होते असे नाही. हे विशेषणांच्या संख्येवर अवलंबून नसून त्यांच्या अपरिहार्यतेवर, त्यांच्या आशयाशी असलेल्या संबंधावर अवलंबून राहील. आशयाच्या स्वरूपावर विशेषणांचे वैशिष्टय अवलंबून असते. त्यांच्या वापरातून लेखकाचा जीवनविषयक दृष्टिकोणदेखील समजू शकतो. विशेषणे अलंकार म्हणूनच वापरली जातात असेही नाही. तेव्हा या सर्व गोष्टी विचारात घेऊनच दोन कादंबऱ्यांतील विशेषणांची तुलना करता येईल.

वाक्यातील 'की'अगोदरच्या स्वल्पविरामांची तीन उदाहरणे देऊन पाटील म्हणतात, की 'की' नंतर येणारा स्वल्पविराम अधिक न्याय्य– नेहमीच्या प्रमाण भाषेत रूढ झालेला आहे, पण 'की' अगोदर स्वल्पविराम देऊन नेमाडे मराठीकरणाचे पुनरुज्जीवन करीत असावेत.' माटे, काणेकरांपासून तर बागुलांपर्यंत काही मराठी लेखकांचे उतारे पाहिल्यावर आढळून येते, की सर्वांनी 'की'अगोदरच स्वल्पविराम दिलेला आहे. काहींनी कुठेच दिलेला नाही. स्वतः नेमाडे यांनी कोसलामध्ये पृष्ठ ४०, ४५ वर 'की' नंतर स्वल्पविराम दिलेला आहे तर पृष्ठ ५२, ६८ वगैरे ठिकाणी मुळी स्वल्पविरामच नाही. दुसरी गोष्ट 'आता पाणी ओतलं, की सालीला याद राहील' अशा ठिकाणी 'की' चा अर्थ इंग्रजी

अनुक्रमणिका

that होत नाही. पाटील यांनी अशीच उदाहरणे घेतली आहेत. आणि अशीच उदाहरणे कोसलात अधिक आहेत. शिवाय इंग्रजीतदेखील 'की' अर्थी that च्या मागेपुढे स्वल्पविराम देत नाहीत. त्यामुळे मराठीकरणाच्या पुनरुज्जीवनाचा प्रश्न येथे निर्माण होत नाही.

'कोसला'तील भाषेचे खास वैशिष्टय म्हणजे त्यात वापरलेली महाविद्यालयीन स्लँग. जिला पाटील महाविद्यालयीन स्लँग म्हणतात ती 'उदाहरणार्थ'- वगैरेनी युक्त अशी भाषा नेमाडयांनी हेतुपूर्वक निर्मिलेली आहे. तिचा वापर कादंबरीभर आहे असे नाही, काही पानांपुरता आहे. उदाहरणार्थ, वगैरे, हुबेहूब, साक्षात हे शब्द स्लँग मानता येतील काय हाही प्रश्न आहेच. कारण प्रमाण भाषेतल्या अशा शब्दांचा नेहमीपेक्षा वेगळा उपयोग Stylistic deviation समजले पाहिजे. शिवाय हे शब्द एका विशिष्ट ग्रूपने वापरले आहेत असे नाही. पाटील ज्या शब्दांची यादी महाविद्यालयीन स्लँग म्हणून देतात त्यांपैकी बरेचसे शब्द—चक्कर, भंपक, भोसडीच्या-सारख्या शिव्या, गिचमिड, भंगट, टिटोलासारखे हिंडणे, भडकणे, लंबे करणे, फस्त करणे आणि अनेक— खानदेशी बोलभाषेतले शब्द आहेत. त्यांतले काही पुण्याच्या बोलभाषेतदेखील असतील. त्यामुळे पाटील म्हणत असलेली स्लँग ही बरीचशी नेमाडयांनी प्रादेशिक बोलभाषेतून घेतलेल्या व काही व्यक्तिगत अशा शब्दसंग्रहाची बनलेली आहे. अगोदरच महाविद्यालयातला एखादा ग्रूप ती वापरत होता असे दिसत नाही. बोलभाषेचा वापर मोठ्या प्रमाणावर या कादंबरीत झाला आहे व त्यात इतर काही स्तरांप्रमाणेच महाविद्यालयीन विद्यार्थ्यांच्या स्तरातील भाषिक लकबी आहेत असे म्हणता येईल.

एकंदरीत सर्वच लेखांमधून 'कोसला' या कादंबरीचे वेगळेपण व महत्त्व मान्य झालेले आहे. डॉ. केळकर म्हणतात त्याप्रमाणे ती एक 'गंभीर' कादंबरी आहे. शंकर सारडा यांना ती 'चटकदार' वाटते. पण चटकदारपणा हे मूल्य कादंबरीभर शोधल्यामुळे त्यांना पहिला व शेवटचा भाग अनावश्यक वाटतो. 'कोसला' एक वाङ्मयीन संस्कार आहे हे जागिरदार यांचे म्हणणे मान्य होण्यासारखे आहे. मराठी कादंबरीलाच नव्हे तर कादंबरीवरील टीकेलादेखील एक नवे वळण मिळाल्याचे येथे दिसून येते.

—यशवंत कळमकर

'शुभमंगल सावधान':— लेखक डॉ. र. वै. शिरवैकर; नीलकंठ प्रकाशन, १६४३ सदाशिव, टिळक रोड, पुणे—३ १९८०. किंमत २५ रु.

डॉ. र. वै. शिरवैकर यांनी लिहिलेले 'शुभमंगल' हे पुस्तक सामान्य वाचकाने वाचावे असे आहे. स्वरूप लहान पण गुण मोठे असे या पुस्तकाबद्दल म्हटल्यास अतिशयोक्ती होणार नाही. लहान-लहान प्रकरणांमध्ये भरपूर शास्त्रीय माहिती दिली आहे. त्याचप्रमाणे जागोजाग उदाहरणांची उधळण केल्यामुळे विषय फारच सुगम झाला आहे. काही ठिकाणी मोजक्या उदाहरणांनीदेखील भागले असते. आणि त्या ऐवजी इतर शास्त्रीय विचार अधिक तपशीलात दिले असते तर बरे झाले असते. परंतु उदाहरणे जास्त असूनदेखील विषयाचा गाभा सुरवातीपासून शेवटपर्यंत कायम आहे. विचार संपला म्हणून उदाहरण दिले असे मात्र वाटत नाही. प्रत्येक प्रकरणात हाताळलेला विषय हा मुळातच मोठा आहे. परंतु लेखकाने शास्त्रीय विचार आणि उदाहरणे यांची योग्य सांगड घालून एक कठीण विषय सामान्य वाचकाकरिता सुबोध केला आहे.

सुरवातीच्या प्रकरणांमध्ये विवाहसंस्था, तिची परंपरा, आवश्यकता याविषयीचा थोडक्यात उहापोह केला आहे. तसेच भागीदाराची निवड कशी करावी आणि विवाह समारंभाविषयीची काही पथ्येदेखील सांगितली आहेत. मधुचंद्र करावा की करू नये, त्याची मुदत किती असावी याची चर्चा थोडक्या शब्दांत परंतु चांगल्या रीतीने केली आहे.

लैंगिक वर्तनाविषयी वयात आलेल्या मुलामुलींच्या मनात खूप कुतूहल असते. ते त्यांच्या मित्रांकडून किंवा अश्लील मासिकांतून त्याविषयीची माहिती मिळविण्याचा प्रयत्न करतात. ही माहिती शास्त्रीय स्वरूपाची असतेच असे नाही. लेखकाने मनोभूमिका, स्पर्शमहत्त्व याची चर्चा चांगल्या रीतीने केली आहे. तसेच लैंगिक प्रक्रियेतील महत्त्व विशद

केले आहे. तसेच लैंगिक विरक्ती आणि लैंगिक विकार यातील भेद स्पष्ट करून लैंगिक उपचारांची थोडक्यात माहिती दिली आहे. लैंगिक विकृतीवरील उपचारांच्या माहितीमुळे काही हताश तरुण–तरुणींना निश्चितच दिलासा मिळेल.

'परस्परांवरील विश्वास' हा तर विवाहसंस्थेचा मुख्य आधार. त्याला तडा गेला आणि दोघांपैकी एकाने व्यभिचाराला सुरवात केली तर त्याचा शेवट कसा दुःखमय होऊ शकतो हे लेखकाने १६ व्या प्रकरणात सोदाहरण पटवून दिले आहे.

लेखक मानसचिकित्सक असल्यामुळे वैवाहिक समस्या कशा निर्माण होतात हे सांगणे साहजिक आहे. इतकेच नव्हे तर त्यावरील उपाय, लैंगिक समस्यांवरील उपाय, घटस्फोटाचा मानसोपचार म्हणून होणारा उपयोग इत्यादींविषयी त्यांनी उत्तम रीतीने लिहिले आहे. प्रस्तुत पुस्तक वाचल्यानंतर 'काय करावे' यापेक्षा 'काय करू नये' हे समजणे अधिक सोपे जाते. एकंदरीत पुस्तकाचा रोख निवारणात्मक (preventive) स्वरूपाचा आहे. विकसित व्यक्तिमत्त्व, कौटुंबिक शिक्षण, सांस्कृतिक मूल्ये, जीवनाविषयीचे विशिष्ट तत्त्वज्ञान यांचा-देखील वैवाहिक जीवनाकरिता उपयोग होतो. अर्थात लेखकाने ही बाजू जमेस धरून पुस्तक लिहि-लेले नाही.

लेखकाचा भर आहे तो वैवाहिक समस्यांवर. तसे पाहिले तर समायोजन, मानसिक स्वास्थ्य, मानसिक विकार यांचा जवळचा संबंध असतो. समायोजन ठीक नसले की मानसिक स्वास्थ्य बिघडते आणि परिणामी मानसिक विकार निर्माण होण्याची शक्यता असते.

अशा विकारांवर आचारोपचार, औषधोपचार, मानसोपचार कसे करावेत याची रूपरेषा १७ व्या प्रकरणात दिली आहे.

प्रस्तुत पुस्तक नवविवाहितांकरिता फार उपयुक्त आहे यात शंकाच नाही. परंतु लग्न होऊन काही वर्षे झालेल्या जोडप्यांकरितादेखील त्याचा फायदा होऊ शकेल. विजोड जोडपी असल्यास त्याचे पर्यवसान मानसिक विकारात कसे होऊ शकते हे फार चांगल्या रीतीने १४ व्या प्रकरणात सांगितले आहे.

पुस्तकातील विचारांना शास्त्रीय बैठक असली, तरी भाषा अत्यंत सोपी, ओघवती आणि रोजच्या व्यवहारातील असल्यामुळे पुस्तकातील विचारांचे आकलन सहजगत्या होते. पुस्तकात जवळजवळ प्रत्येक प्रकरणात चित्रे दिली आहेत. त्यामुळे पुस्त-कच जणु बोलके झाले आहे. शिवाय लेखकाने ग्रंथाचे शेवटी पुस्तकांची सूची देऊन जिज्ञासू वाचकांची उत्सुकता कायम ठेवली आहे.

– सी. जी. देशपांडे

'कथा एका शायराची' – (कादंबरी) इंदुमती शेवडे; कॉंटिनेंटल प्रकाशन; पुणे, पृ. ३७४; किंमत २५ रुपये.

मिर्झा गालिब : अनोखे दर्शन :

मिर्झा गालिबच्या जीवनावरची ही कादंबरी वाचत असताना एक 'चरित्रात्मक' कादंबरी आपण वाचायला घेतो असा समज साहजिकच होणे अपरि-हार्य आहे. परंतु कादंबरी वाचून संपविल्यावर आपण कोणत्या प्रकारची कादंबरी वाचली ? याचे उत्तर देता येत नाही. याचा अर्थच असा की 'कादंबरी' या वाङ्मयप्रकाराबाबत प्रश्नचिन्ह निर्माण करणारी ही कादंबरी आहे. मराठी कादंबरीच्या इतिहासात चरित्रात्मक कादंबरीने प्रश्नचिन्ह निर्माण केले असे उदाहरण क्वचितच सापडते. परंतु 'कथा एका शायराची' या कादंबरीने हे केले किंवा घडले असे म्हणावे लागेल. वाचकांना परिचित असणारा गालिब आणि कादंबरीत उभा केलेला गालिब यात निश्चित फरक आहे. कादंबरीच्या शेवटी वाचक फक्त अंतर्मुख होतो आणि कलावंताच्या शोकांतिकेला जबाबदार कोण याचा विचार करू लागतो. कारण शोकांतिका उभी करण्याचे ध्येय या कादंबरीच्या लेखिका इंदुमती शेवडे यांचे नाही. त्यांचा उद्देश मर्यादित आहे. 'प्रतिभावान माणसाची ही एक प्रतिमा मला जाण-वली ती.' असे त्या सुरुवातीच्या अल्प खुलाशात म्हणतात. कारण तशी पारंपरिक प्रस्तावना या कादंबरीला नाही. आणि प्रस्तावना नसणे ही कादं-बरीची जमेची बाजू म्हणावी लागेल. कारण शेवडे यांनी ज्या नजरेतून गालिबकडे पाहिले त्याच नजरेने

वाचकांनी पाहावे असा त्यांचा आग्रह नाही. फक्त त्याचे शोकात्म आणि शोकांत जीवन कादंबरी-माध्यमातून उभे करणे एवढाच हेतू आहे.

कादंबरीच्या अंतरंगात प्रवेश केल्यावर या शोकात्मतेची प्रतीती येते का ? या प्रश्नाचे उत्तर देता येणे कठिण आहे. कारण चरित्रात्मक कादंबरीत चरित्र-नायकाला प्राधान्य किती आणि घटनांना प्राधान्य किती याचे भान आवश्यक आहे. या कादंबरीत घटना, त्यांचा तपशील कित्येक ठिकाणी गालिबवर मात करतो. कादंबरीचा जो केंद्रबिंदू 'गालिब' तो शेवटपर्यंत केंद्रबिंदू म्हणून राहतो काय ? याचे उत्तर संमिश्र द्यावे लागते. कारण कित्येक घटना इतर व्यक्तिचित्रणे स्पष्ट करणाऱ्या आहेत. तपशीलात अधिक बारकावे असल्यामुळे कंटाळवाणे वाटते. अर्थात त्यामागील जे इंदुमती शेवडे यांचे संशोधन आहे त्याचे श्रेय मोठे आहे. पण कलाकृतीचा विचार करताना त्या संशोधनाचे स्थान काय हा प्रश्न निर्माण होतो. आणि साहित्याच्या दृष्टीने हा प्रश्न महत्त्वाचा आहे. उदा. टिळकांचे 'गीतारहस्य' आणि बेडेकरांची 'रणांगण' यात कलात्मकदृष्टया श्रेष्ठ कोण ? तर त्याचे उत्तर 'रणांगण' द्यावे लागेल. हाच निकष जर येथे लावायचा तर कादंबरी म्हणून जेवढी मोठी व्हायला हवी होती तेवढी ती होत नाही. 'दुर्दम्य'च्या बाबतीत जसे म्हणावे लागले तसेच काहीसे या कादंबरीच्या बाबतीत घडले आहे.

या कादंबरीत वातावरणनिर्मितीचा मात्र वेगळा विचार व्हायला हवा. कारण आतापर्यंत ऐतिहासिक किंवा चरित्रात्मक कादंबऱ्या मराठीत असंख्य झाल्या आहेत. परंतु त्यांतील वातावरण आणि या कादंबरीतील वातावरण यात फरक आहे. 'वातावरण' हा कादंबरीचा एक प्रमुख घटक मानला, तर या घटकाचा सर्वात चांगला आविष्कार म्हणून या कादंबरीकडे पाहाता येईल. त्याची उदाहरणे देण्याचीही गरज नाही. कारण कोणतेही पान उघडले तरी याची प्रचीती येते. कादंबरीची सुरुवात चाचाजानच्या मृत्यूने केली आहे. मिर्झा 'फुटक्या नजरेने' पहात आहे. आणि कादंबरीचा शेवटही गालिबच्या मृत्यूने झाला आहे. शेवटची गालिबची नजरही फुटकीच होती. तो फुटक्या नजरेने जगाकडे पहात होता. एक तंत्र म्हणून शिवाय परिणामकारकता म्हणून अशी सुरुवात आणि शेवट इतर चरित्रात्मक कादंबरीत शोधावा लागेल. कारण लेखिकेला नुसता मृत्यू दाखवावयाचा नाही तर भावनावश कलावंत जगला कसा आणि संपला कसा हे सांगायचे आहे. हे सांगताना लेखिकेचे वर्णनकौशल्य वाखाणण्यासारखे आहे. हे कौशल्य शोधावे लागत नाही. तर ते जागोजागी सहज आविष्कृत झाले आहे. उदा. 'छपरं एकमेकांना मिठ्या मारणारी, भिंती कान-गोष्टी करीत असलेल्या' किंवा गालिबच्या मनस्वी स्वभावाचे केलेले वर्णन. मराठी मनाला अपरिचित वातावरण परंतु वाचताना त्या वातावरणात आपण एकरूप होऊन जातो. अशी वातावरणनिर्मिती असलेली कादंबरी दुसऱ्या भाषेत भाषांतरित करता येणे कठिण आहे. परंतु हे काम जर झालेच तर अन्य भारतीय भाषेतसुद्धा या कादंबरीला मानाचे स्थान मिळेल. खरे म्हणजे भाषेची अडचण दूर करणारी ही कादंबरी आहे. हाच तिचा गौरव ठरेल.

या कादंबरीच्या भाषेचा विचार करताना सर्व भाषा संवादाच्या माध्यमातून उभी राहिलेली आहे. संवादातही मिर्झा गालिबच्या समोर कोणीही टिकत नाही याची प्रचीती पानापानावर येते. या कादंबरीचे नाटक होणे व करणे दोन्ही गोष्टी शक्य आहेत. कलावंताचे आगळे जीवन रंगभूमीवर आणायला एक चांगली संधी या कादंबरीने निर्माण करून दिली आहे. विविध प्रकारची व्यक्तिचित्रणे उभी करण्याचा हा एक चांगला प्रयत्न आहे. या संवादांमधून गालिबचे माणूस म्हणून अनेक व्यक्तिमत्त्वाचे पैलू साकार झाले आहेत. गालिबचा सासरा इलाहबक्ष आणि गालिब यांचे संभाषण; उमराव बेगमशी बोलणे; टॉमसनशी झालेले संभाषण; तुरुंगातून सुटल्यावर भेटीला आलेल्या सर्वांशी जे संभाषण झाले ती सर्व गालिबचा स्वभाव दर्शविणारी आहेत. लेखिकेच्याच भाषेत सांगायचे तर गालिबचे 'दिल एका शायराचं, त्याबरोबर पहाडाएवढी दुःखं' भोगणारा माणूस आपल्यासमोर उभा राहतो. परंतु वातावरण आणि संवादावर फार भर दिल्यामुळे आणखी एक गोष्ट घडली आणि ती म्हणजे कादंबरीचा केंद्रबिंदू सतत 'गालिब' राहात नाही.

कादंबरीत चरित्र हा आशयाचा भाग असला तरी जवळजवळ सर्व कादंबरीप्रकार यात आलेले आहेत. उदाहरणार्थ, ऐतिहासिकता, चरित्रात्मकता, घटनाप्रधानता यांचे मिश्रण तर आहेच; परंतु आविष्काराच्या दृष्टीने रोजनिशी प्रकाराचाही अंतर्भाव आहे. १८५७ च्या बंडाची प्रतिक्रिया स्पष्ट करण्यासाठी लेखिकेने याचा वापर केला आहे. निवेदनासाठीही अनेक पद्धतींचा वापर केला आहे. हे सर्व कादंबरीला पोषक ठरले की मारक याचे उत्तर देता येणे कठिण आहे. कारण लेखिकेचे लक्ष फक्त सतत श्रम–कष्ट करणाऱ्या मनस्वी गालिबचे दुःखाने भरलेले चित्र रेखाटण्यावर आहे. त्यात लेखिका यशस्वी झाली असे म्हणता येईल. आणि हे जर साध्य झाले हे मान्य केले, तर इतर सर्व गोष्टी गौण ठरतात. किंबहुना कादंबरीला त्या पोषक ठरतात. म्हणजे तंत्राचा बडेजाव किंवा स्तोम कादंबरीत किती असावे याचा विचार करायला ही कादंबरी लावते. आणि आजच्या 'Ead of all form' च्या काळात हा विचार अत्यंत महत्त्वाचा आहे. साहित्यशास्त्राने त्याचा विचार करावा इतकी विचारप्रवर्तकता या कादंबरीत आहे. हे या कादंबरीचे यश आहे हे मान्य करावे लागते.

'कथा एका शायराची' या कादंबरीत काय आहे आणि तिचे स्वतःचे यश किती यापेक्षा ही कादंबरी कोणते प्रश्न निर्माण करते याला अधिक महत्त्व आहे. कारण संशोधिका इंदुमती शेवडे या पानापानावर प्रकट होतात. नुसत्या भाषेचे स्वरूप जरी अभ्यासायचे म्हटले तरी तो एक संशोधनाचा विषय आहे. मराठीला अपरिचित अशा वातावरणाला इतके मराठीमय करणे किंवा मराठीला उर्दुमय करणे ही गोष्ट अवघड आहे. आजपर्यंतच्या मराठी कादंबरीच्या इतिहासात इतकी एकरूपता झालेली नाही. लेखिकेने ते साध्य केले आहे याचे कारण त्यांचा पिंडच मुळी संशोधकाचा आहे. काही ठिकाणी संशोधक कादंबरीला मारक ठरतो तर काही ठिकाणी तो पूरक ठरतो. या कादंबरीत त्याची बेरीज करायची तर संशोधक पूरक ठरलेला आहे. कारण इंदुमती शेवडे संशोधन करताना सतत आस्वादकाची भूमिका घेत असतात. केवळ रुक्ष तपशीलाची नाही. ही लेखिकेच्या व्यक्तिमत्त्वाची जमेची बाजू या कादंबरीला अधिक उपयुक्त ठरली आहे. शिवाय आस्वादकाची भूमिका कादंबरीत घ्यायला हवी याचे भान लेखिका सतत ठेवते. या भानामुळेच एका गहन विषयाला कादंबरीचे स्वरूप प्राप्त झाले. मराठी कादंबरीस ही एक मोलाची देणगी आहे असे यासाठीच मानावे लागते. याबद्दल इंदुमती शेवडे यांना धन्यवाद !

– एकनाथ घाग

'रक्ताळलेली लक्तरे' – योगेन्द्र मेश्राम, विजय प्रकाशन, नागपूर ४४००१२; १९८०; पृष्ठे १३७, किंमत १६ रुपये.

दलितांच्या वेदना बोलणारा कथासंग्रह–

दलित समाज आज स्वतःची अस्मिता शोधण्याचा प्रयत्न करीत आहे. त्यातूनच विषम समाजव्यवस्थेत अन्याय, जुलूम, पिळवणूक यांना बळी जायचे त्याच्या वाट्याला येत आहे. नागर जीवनापेक्षा ग्रामीण भागातील दलितांचे जीवन अधिक दुःखमय, संकटग्रस्त झाले आहे. अशा दलितांच्या क्रुद्धकरुण प्रलापांचा सूर कथाबद्ध करण्याचा, 'रक्ताळलेली लक्तरे' मध्ये प्रयत्न आहे; अशी या कथासंग्रहामागची लेखकाची भूमिका आहे.

या संग्रहातील एकूण १७ कथा म्हणजे सतरा घटिते आहेत. ही घटिते वास्तवपूर्ण, विलक्षण गडद नाट्य असलेली पण कल्पिताहून कल्पित वाटणारी. म्हणून ती नाकारण्याची वा ती दृष्टिआड करून चालण्यासारखी नाहीत. तसे करणे सहृदय रसिकतेचे लक्षण नव्हे.

शहरी सुरक्षित जीवन जगणाऱ्यांना ग्रामीण भागातील असुरक्षिततेचे जीवन जगणाऱ्या दलितांची खरी खरी दुःखे कल्पिताहून कल्पित वाटतील.

पण संवेदनशील मन आणि पुरेशी निर्मितीक्षमता असूनही मेश्रामांसारखा माणूस त्या जीवनाचाच एक अविभाज्य भाग असला तर त्या जीवनात तो पुरता वेढला जातो. तेथल्या दुष्टचक्राच्या फेऱ्यात सापडतो. आणि मग त्या फेऱ्यातून बाहेर येऊन त्या दुष्टचक्राकडे त्रयस्थाच्या भूमिकेतून पाहणे कठिण होऊन

बसते. लेखकाच्या या अशा गुंतणुकी- (involvement) मुळे अनुभव कलात्मक पातळी गाठू शकत नाही. अनुभवांची वास्तवपूर्ण पण भडक जंत्री होऊ लागते. याची प्रतीती ' रक्ताळलेली लक्तरे ' वाचताना येते. मेश्रामांकडे चिकित्सक विच्छेदनदृष्टी आहे. वस्तुतः ही दृष्टी वैचारिक लेखनाला अधिक पोषक ठरणारी असते. ललितलेखनासाठी ती मारक ठरते. मेश्रामांच्या अनेक कथांतून येणाऱ्या प्रसंगांच्या, घटनांच्या संदर्भांचे चिकित्सक विच्छेदन केले जाते. साहजिकच त्या कथांत वैचारिकता हे बलस्थान म्हणून येते. ही वैचारिकता कथात्म आविष्कारासाठी मारक ठरणारी असते.

सावधान, हैजा, हाडाचा लेखक, रक्ताळलेली लक्तरे, गर्दी, पत्राचे कारण, तो कधी हसलाच नाही, मी सत्ता होऊन या सर्व कथा उदाहरणादाखल म्हणून घेता येतील. साधुत्वाच्या नावाखाली समाजात चाललेली ढोंगबाजी व त्या ढोंगबाजीस बळी जाणारी दुबळी माणसे यांचे निमित्त करून वैदिक धर्माचरणावर हल्ला करून मनुष्य हाच देव आहे, मनुष्यदेवाची पूजा करा, मानवधर्माची जोपासना करा असा विचार ' सावधान ' मध्ये आहे. आयुष्यात माणसाला काही मॉरल्स असावेत. भ्रष्टाचार, फसवणूक, लूट, लबाडी, रिश्वतखोरी, कधी थांबेल हे सारे ? या देशातला माणूस एवढा मोठा खोटा, इमान म्हणून कुठे नाही. पोटासाठी वेश्या-व्यवसाय करणाऱ्या ' कंची 'चं निमित्त करून ' हैजा ' मध्ये आलेली वरील चर्चा किंवा दलितांसाठी कोणी काही करीत नाही. अंगरेज गेले, काँग्रेस आली, काँग्रेस गेली नि जनता आली; पण आम्हा लोकांवरचे अत्याचार गले काय ? दलितांच्या हक्कावर समाज अधिक्षेप करीत आला. आजचे राजकारण बदचाल पोरीसारखं, चंचल पोरीसारखं. हरदम माणसं बदलणारं. माणसामाणसांत चाललेला जीवनातला भेसूर हलकल्लोळ सत्य आहे. हा सत्याचा, मनुष्यत्वाचा नाश आहे ! अवडंबराचा विलास आहे ! माणुसकीचा ऱ्हास आहे ! सुंदर काय आहे ? सुंदराचा तर जन्मच व्हायचा आहे. हे पुरातन ओंडक्यासारखं आदळत आपटत वाहत चाललेलं गुदमरलेलं जीवन सत्य आहे ... म्हणून 'हाडाचा लेखक ' मधला विलाप, तर ' रक्ताळलेली लक्तरे 'त स्वतंत्र देशाने गरीबांसाठी काय दिलंय ? आजही कोट्यवधी दीन-दलितांसाठी हा देश तुरुंगवासच आहे. दीन-दलितांच्या जीवनाची जाणीव कुणालाही नाही. आणि ' पत्राचे कारण ' मध्ये भगवान बुद्धप्रणीत, पापाचा परिणाम पीडा. याविषयी चर्चा करून शेवटी ' मॉरल ' सांगितलं आहे. अंतःकरणातल्या सर्वच भावना शब्दांत वठवता येत नाहीत हे खरे; पण पापाचा परिणाम पीडा, तर मग पीडेचा परिणाम काय? मातीला आच लागली तर ती कठिण होते, आणखी दिली तर ती काळी ठिक्कर पडते. कुरूप बनते. दुःख-क्लेशांचा हा परिणाम आहे. पापी माणसाने माणसाला अपार दुःख दिलंय, पेटता पलीता होऊन गाव, जाळायला हवं असा विचार या कथेत येतो आणि शेवटी, माणसाला माणूस न राहू देणारी मनूच्या त्या क्रूर कायद्याची अतिमानवी रीत चालू राहील तोवर मनुष्यजीवनाची मातीच, अशी विद्रोहाची भावना व्यक्त झाली आहे.

या कथांतून येणारा विचार, कथेतून आलेला आहे असे वाटत नसून त्या विचारासाठी ती ती कथा आली आहे. म्हणूनच प्रत्येक कथा तर्कबंदिस्त (preconcived) आहे असे वाटायला लागते. आणि त्याचमुळे त्या त्या कथेतील कथातत्त्व ढळायला लागते. कथेतील घटित, परिणामशून्य वाटायला लागते. त्या त्या घटितांतला परिणाम गाठताना आत्यंतिक टोकाला मेश्राम गेले आहेत असे वाटते. म्हणजे कथेतून बलात्काराची येणारी वर्णने, आत्महत्येचे प्रसंग, मारामारीचे प्रसंग, मृत्यूचे प्रसंग हे जितके भडक करता येतील तितके भडक करण्याचा लेखकाचा प्रयत्न जाणवतो; आणि इथेच वाचकमनावरचा त्या कथेचा परिणाम पुसट होतो. कदाचित जे वास्तव मेश्रामांना शब्दबद्ध करायचे आहे ते तितकेच भडक असेलही. परंतु वास्तवातला कोणताही अनुभव कलात्मक रूप घेऊन आविष्कृत व्हायला हवा. तो जसा आहे तसा उघडानागडा आला तर ते विघ्नच ठरते.

मेश्रामांचा पिंड, कवीचा पिंड आहे. कवितेत कोणत्या प्रकारची सूचकता हवी असते याची जाणीव मेश्रामांना आहे. त्यांच्या एकदोन कथांतून तितकाच तीव्र अनुभव सूचित केला गेलाही आहे. आणि मला वाटते त्यांच्या वर उल्लेखिलेल्या कथांहून तो अधिक

उत्कट, अधिक कलापूर्ण, आशयानुरूप अभिव्यक्त झालेला जाणवतो.

'भूक' या कथेतला दलित 'पुन्ना' आणि सावकाराची 'पत्नी' यांतला लैंगिक संबंध सूचकतेने रंगविला आहे. तर 'अनावर' मध्ये साळू व विठ्ठलाच्या वाट्याला आलेलं उद्ध्वस्त जीवन, 'अंगार' मधील 'सारजे' चा आणि 'धब्बा' मधील सई यांची वाताहात अत्यंत संयमाने आणि सूचकतेने व्यक्त झाली आहे.

श्री. मेश्राम तसे नवोदित आहेत. त्यांच्या अनुभवकथनात प्रामाणिकता आहे. अश्रू ओरबाडून काढण्याचा तसा हव्यास नाही. पण भडभडून आलेल्या उमाळ्यांच्या, हृदय कोरणाऱ्या वेदनांच्या मोहात पडून त्यांच्या आधीन होण्याचे त्यांनी टाळले तर भविष्यात त्यांच्या कथांकडे आशेने पहायला हरकत नसावी.

– रमेश कुबल

'वृंदगान' (काव्यसंग्रह): फ. मु. शिंदे, प्रोग्रेसिव्ह को-ऑप. पब्लिकेशन्स सोसायटी लि. औरंगाबाद; १९७८; पृ. ४८; किंमत ८ रुपये.

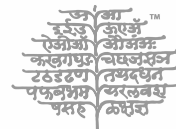
'वृंदगान', हा श्री. फ. मु. शिंदे यांचा 'जुलूस', 'आदिम' यांच्यानंतर प्रकाशित झालेला तिसरा काव्यसंग्रह. एकाच कवीचे कमी अंतराने लागोपाठ काव्यसंग्रह प्रसिद्ध होणे, ही तशी चांगली घटना नाही –अशा आशयाचा उद्‌गार या संग्रहाच्या प्रारंभी स्वतः श्री. शिंदे यांनी नोंदविला आहे. पण 'वृंदगान'ने, पहिल्या दोन काव्यसंग्रहाने रसिकांत श्री. शिंदे यांच्या काव्याबद्दल ज्या अपेक्षा निर्माण केल्या त्याला तडा जाऊ दिला नाही हे निश्चित. त्याच्या इतर संग्रहांप्रमाणे येथेही एक दुःखाचं, भयानकतेचं 'गूढ' ओझं वागवतांना शिंदे दिसतात. 'गूढ' या अर्थाने की – हे सारे पचवून, आपल्या व्यक्तिमत्त्वात त्यांना मुरवूनही, त्यांच्या अभिव्यक्तीत मात्र मोकळेपणा तितकासा जाणवत नाही.

आपली वेगळी शब्दकळा, प्रतिमांचं संघटन, परस्परविरोधी प्रतिमांची योजना, गाभाऱ्यातून शब्द उमटावा तसा कधी स्वगत तर कधी प्रकट संवाद, संतुलित अशा उपहासानं एखाद्या जाणिवेची वाढविलेली तीव्रता या सारखे अनेक काव्यविशेष 'वृंदगान' मध्ये दिसतात. याशिवाय आशयाची परिणामकारकता वाढविणारी अत्यंत अर्थगर्भ 'रेखाटनं' या संग्रहाच्या यशामध्ये महत्त्वपूर्ण ठरली आहेत. पण या कवितांचं यश रेखाटनावर अवलंबून आहे असे नव्हे; रेखाटनाशिवायही त्या समर्थच ठराव्यात.

संग्रहाच्या शीर्षकाप्रमाणे येथे व्यक्तिगत भावजीवनाऐवजी समूह–भावनांना अधिक प्राधान्य मिळालेलं दिसतं. एका चिंतनशील मनाने विद्यमान समाजजीवनातील जाणिवा येथे अभिव्यक्त केल्या आहेत, त्या घोषणा होऊन पुढे येत नाहीत, तर अर्थाचे अनेक संदर्भ सुचवितात. समाजातील विषमता, त्यामध्ये गुदमरून गेलेले असंख्य जीव, त्यांची तडफड, दैन्यदारिद्र्यानं उद्ध्वस्त केलेले सामान्यांचे जीवन, यंत्राची जीवघेणी घरघर, या सगळ्यामुळे मेंदूच्या उडणाऱ्या ठिकऱ्या, त्या मेंदूतून जन्माला येणाऱ्या विकृती, सत्तालोभ, डाव-पेच इ. हे सर्व आपल्या आजच्या जीवनाचे शाप आहेत. 'वृंदगान'मध्ये मानवीजीवनाचे हे 'दशावतार' स्पष्ट जाणवतात. त्याबरोबरच या संग्रहातील बऱ्याच कवितांना विद्यमान राष्ट्रीय समस्यांचा असलेला संदर्भही स्पष्ट होतो. उदा; 'सिंहासन', 'राजमुद्रा', 'आंतरिक' इत्यादी. 'प्रचंड' दरिद्री सामान्यांचा हा देश. येथे दुःख 'प्रचंड', सिंहासनही प्रचंड अशा उपहासगर्भ शब्दांत कवी एका देशाचे वर्णन करतोय. जमीन, तिच्यावरचं आकाश, मधलं अवकाश स्वतंत्र आहे. पण या स्वातंत्र्यानं माणूस माणसांच्या पिढ्यांना गुलाम बनविताना निमूटपणे पाहिला आहे. स्वातंत्र्य म्हणजे अन्न, वस्त्र, वस्ती यांची हमी. पण येथे मात्र नेहमीच दैन्याचे उत्सव सजतात. आणि मग या काळोखात रातांधळ्यांना

चिरायू हे असो । सिंहाचे आसन
आम्हा तो मसण । – वटा ठीक　(राजमुद्रा)

याचाच ठेका धरावा लागतो. अज्ञानाच्या, गुलामीच्या या तालात 'माणूस जगतो तरी का?' असले सनातन प्रश्न पुन्हा पुन्हा विचारले जातात. पण – 'माणूस मेलेले जिणे जगतो अशासाठी, की





राष्ट्र गुलाम होऊ नये ' (आंतरिक) असं नवं, सर्जनाच्या ऊर्मींचं काही दिसत नाही.

'काळोखा'ची प्रतिमा शिंद्यांना प्रिय आहे. 'फेन्सिंग'मध्ये हा आपल्या समाजव्यवस्थेला व्यापून राहिलेला काळोख आहे. या काळोखानं आजपर्यंत कित्येक पिढ्या आपल्या खंदकात गाडून टाकल्या आहेत. या अजगराच्या पोटात एक राष्ट्र ठरू शकेल एवढा जनसमूह गुलामाचे जिणे जगतो आहे. गजाआड वावरणाऱ्यांना पूर्णचंद्राची आठवण यावी एवढीही त्यांची रात्र स्वतंत्र नसते (ग्रहण). एकदा का समाजाची विभागणी झाली की, ती विभागणारी रेषाच पर्वताची रांग बनते. मग या रांगेच्या रक्षणासाठी माणूस-माणसापासून तोडणं एवढंच काम उरतं (विलीन). आपली दुंडी मनगटं घेऊन तळागाळाची माणसं या काळोखात वावरत असतात. 'स्वातंत्र्या'ची सनद उपभोगणाऱ्यांनी या मनगटांवरचे पंजे कलम केलेले असतात (पंजे). दीन-दलितांना बुडवून टाकणारा हा काळोख अशा कवितांतून जाणवतो. येथे किरणांचीही आठवण बुजते. आजचा माणूस म्हणजे 'जिवंताचा मृतदेह' (शोध). त्याची कवटी म्हणजे कुरुक्षेत्र (लाह्या). झुरळाच्या तरी मिशा लाभाव्यात ही अपेक्षा, पण झुरळाच्या तर सोडाच, परंतु हिजड्याच्यासुद्धा मिळू शकत नाहीत ही वस्तुस्थिती. कारण पाय चाटून जीभ संभाळणाऱ्या मांजरांची संख्या येथे वाढत चालली आहे.

अशा प्रतिमांच्या घट्ट विणीने बनलेली फ. मु. शिंदे यांची कविता आपणास 'वृंदगान' मध्ये भेटते. मुखपृष्ठापासून ते अखेरपर्यंत शिराशिवाय नाचणारी धुडं भेटतात. ही मिरवणूक 'माणूस मर्त्य असतो' या निष्कर्षाला येऊन पोहोचते.

– तानाजी ठोंबरे

वाचकांचा पत्रव्यवहार–

प्रा. मे. पुं. रेगे, संपादक नवभारत,

यांस स. न.

Monotany येऊ नये अशी तुमच्याप्रमाणे माझीही इच्छा आहे. पण आव्हानाला उत्तर दिले नाही तर त्याचा अर्थ पराभव असा धरला जातो. आता शिवाजी विद्यापीठाचे समाजशास्त्राचे अधिव्याख्याते प्रा. अशोक चौसाळकर यांनी नवभारताच्या ताज्या अंकात माझ्यावर टीका केली आहे. ती अनुत्तरित ठेवता येईल काय ?

ते म्हणतात, "... कॉ. पाटलांसारख्या ऐतिहासिक भौतिकवादी विद्वानाने प्राचीन भारतातील 'राष्ट्र' या कल्पनेची आज राष्ट्र (nation) या कल्पनेशी का गल्लत करावी हे समजत नाही. पाटील सध्या वेगळ्या प्रकारच्या पुनरुज्जीवनवादी विचारात वावरत असल्यामुळे हे घडले असावे.... "

तर्क करायला हरकत नसते. पण तर्क प्रत्यक्षप्रमाणाशिवाय सिद्ध होत नाही हे प्रा. चौसाळकरांना मान्य असायला हरकत नसावी. मी ऐतिहासिक भौतिकवादी आहे, म्हणजे मार्क्सवादी आहे, असे ते स्वतःच म्हणतात. मग मी पुनरुज्जीवनवादीही आहे हे कसे ? तसे असेल तर ते सिद्ध करायला ते इतक्या दिवसांपासून मागेपुढे का पाहात आहेत. माझे विचार त्यांनी डॉ. गेल ओमवेद यांच्या ग्रंथावर शिवाजी विद्यापीठात झालेल्या परिसंवादात ऐकलेले आहेत. नंतर ९ व १० ऑक्टोबर ७९ या तारखांना शिवाजी विद्यापीठाच्या ज्ञानविस्तार व्याख्यानमालेत मी 'भारतीय तत्त्वज्ञानातील व्यक्तिगत व सामाजिक संघर्ष आणि त्याचे नवे आकलन' या विषयावर तीन व्याख्याने दिली आहेत. आणि या फेब्रुवारीपासून प्रा. रेगे यांनी–'मार्क्सवाद आणि फुले–आंबेडकरवाद'

या संपादकीयाद्वारे जी महाचर्चा (great debate) सुरू केलेली आहे., त्यातील माझी प्रतिक्रिया त्यांनी वाचलेली आहे. (प्राज्ञ प्रकाशनाने या दोन्ही लेखांची पुस्तिका प्रसिद्ध केलेली आहे आणि सत्यशोधक कम्युनिस्ट पक्षाने ती इंग्रजीत प्रसिद्ध केली आहे.) माझे हे विचार त्यांना पुनरुज्जीवनवादी वाटतात यात शंका नाही. मग ते खोडून काढावे! पण ते अवघड जागीचे दुखणे आहे. पारंपरिक मार्क्सवादी मंडळी खाजगीत फुले व आंबेडकर यांच्या विचारसरणीला एक तर तत्त्वज्ञान मानायला तयार नाहीत आणि विचारसरणीला भांडवलदारी म्हणतात; पण उघड लिहिले तर दलित रागावतात ('ब्राह्मणेतर' वा 'बहुजन-समाजवाले' सत्तेच्या राजकारणातून रागवायला रिकामे नाहीत!). मग, जातिव्यवस्थेचा प्रश्न **व्यावहारिक** व वैचारिक पातळीवर सोडवण्याशिवाय गत्यंतर नसलेल्या माझ्यासारख्या 'पाखंडी' कम्युनिस्ट कार्यकर्त्यावर पुनरुज्जीवनवादी म्हणून तिरकस वार केला, की प्रा. चौसाळकरांसारख्या academician चे भागू शकते.

'प्राचीन भारतातील 'राष्ट्र' या कल्पनेची आजच्या राष्ट्र या कल्पनेशी' मी गल्लत केलेली आहे, हा त्यांचा आरोपच मुळात निराधार आहे. 'राष्ट्र ही कल्पना अठराव्या शतकात भांडवलशाहीच्या एका विकासक्रमात उदयास आली' हे मी जाणतो. ब्रिटिश भांडवलदारी साम्राज्यसत्तेने भारताला रेल्वे व तारांच्या जाळ्याने जोडून जागतिक भांडवलदारी बाजारपेठेला जोडले म्हणून भारत **आधुनिक अर्थी** राष्ट्र बनला हे हिंदुराष्ट्रवादी टिळकही नाकारीत नव्हते. पण, राष्ट्र ही **संकल्पना** भांडवलदारवर्गाने **जन्माला** घातलेली नाही. राष्ट्र हा शब्द, ही संकल्पना, ही भावना गणयुगात **जन्माला** आली हे ऐतिहासिक सत्य आहे. या सत्याचा उपयोग इस्राएलस्थापनार्थ ज्यूंनी केला, पाकिस्तानस्थापनार्थ इक्बाल जिनांनी केला आणि अखंड भारतासाठी हिंदुराष्ट्रवादी करीत आलेलेच आहेत. **प्रतिगामी लोक सत्याचा दुरुपयोग करतात म्हणून ते सत्यच नाही, मिथ्या आहे, माया आहे, असे म्हणून या देशातील पारंपरिक मार्क्सवाद्यांनी अनेक प्रश्न 'सोडवले' आहेत! पण या असत्याने प्रचंड जनसमूह झपाटले जाऊन धर्मांध, वंशांध, जात्यंध व राष्ट्रांध बनायची क्रिया थांबली नाही. उलट, पुरोगाम्यांना या क्रियेत काहीनाकाही प्रमाणात परिणामकारक हस्तक्षेप करायची जी शक्यता होती ती नष्ट झाली.**

'कुस' जातकात मल्ल गणाचा राजर्षि कुस आईला सांगतो–

"इदं ते रट्ठं सधनं सयोग्गं,
सकायुरं सब्बकामूपपन्नं।
इदं ते रज्जं अनुसास अम्म,
गच्छामहं यत्थ पिया पभावती" ॥

भदन्त आनन्द कौसल्यायन या पाली गाथेचा अनुवाद असा करतात–

"हे तुझे हत्तियोगादीसहित व पाच राजचिन्हांसहित सर्व काम्य वस्तूंनी परिपूर्ण असे **राष्ट्र** आहे. आई! हे तुझे **राज्य** आहे. त्याचे अनुशासन कर. मी जेथे माझी प्रिया प्रभावती आहे तेथे जातो."

येथे राष्ट्र कोणाचे होते? मल्ल गणाचे. गण म्हणजे काय? कात्यायन व्याख्या करतो– कुलानां समूहस् तु गणः संपरिकीर्तितः। कुलांच्या समूहाला गण म्हणतात. कुल म्हणजे काय? कुलाचा एक अर्थ आहे स्त्री. खासींची म्हण आहे: कुळाची उत्पत्ती स्त्रीपासून झाली. एका आईचा विस्तार असल्याने जे रक्ताच्या नात्याने बांधले गेले आहेत ते म्हणजे कुल. पालीत याला सुंदर शब्द आहे: सालोहिता. वज्जि संघगणाचा वड्ढ नावाचा कुलमुख्य बुद्धाची क्षमायाचना करायला सबंध कुलासहित गेला असे आपणाला विनयपिटक सांगते– 'अथ खो वड्ढो लिच्छवी सपुत्तदारो समित्तामच्चो सञाति **सालोहितो** अल्लवत्थो अल्लकेसो येन भगवा तेनुपसङ्कमि ...।' कोणताही गण आद्य कुलमातेपेक्षा जास्त प्राचीन अशा गणमातेपासून विस्तारलेला असायचा. कुंती पंडूला सांगते की, भद्रा काक्षीवतीने आपला पती व्युषिताश्व याच्या प्रेताशी संभोग करून (म्हणजे अश्वमेध यज्ञात ऋत्विजांशी संभोग) तीन शाल्व व चार मद्र पुत्रांना जन्म दिला.

" सा तेन सुषुवे देवी शवेन भरतर्षभ ।
त्रीन् शाल्वांश् चतुरो मद्रान् सुतान् भरतसत्तम " ॥
॥ १.१२०.३६ ॥

म्हणजे शाल्व व मद्र हे गण स्त्रीपासून झाले. अशी अनेक उदाहरणे प्राचीन भारतीय साहित्यात विखुरलेली आहेत. म्हणजे गणसमाज हासुद्धा सालोहितच होता. म्हणून गणाच्या देवताही सालोहित असायच्या. वंजारी व्रात्य गणाच्या ज्ञातिसालोहिता देवतेचा निर्देश विनयपिटक करते.

गणाच्या वतनाला वा अभिजनाला जनपद वा राष्ट्र म्हणत. या राष्ट्राची व या राष्ट्राच्या स्वामींची भक्ती वा सेवा करावी असा उपदेश पाणिनीची ४.३.९५-१०० ही व्याकरणसूत्रे करतात. राष्ट्राची भक्ती करणाऱ्याला राष्ट्रिय म्हणावे असाही उपदेश तेथे केलेला आहे ! मग हा गणसमाजाचा राष्ट्रवाद नाही काय ?

स्त्रीसत्ताक गणसमाजात पुरुषवर्णाला स्त्रीवर्णाची भक्ती करावी लागे. राजक गणसमाजात दासशूद्र स्त्रियांना द्विजवर्णांची भक्ती करावी लागे. परमद्विज कृष्ण गीतेत हाच भक्तियोगी राष्ट्रवाद सांगतो-

" मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।
स्त्रियो वैश्यास् तथा शूद्रास् तेऽपि यान्ति परां गतिम् " ॥ ९.३२ ॥

अराजक संघगणसमाजात (oligarchy) दासकर्मकरांना क्षत्रियांची भक्ती करावी लागे (जनपदिनो जनपदस्वामिनः क्षत्रियः ।). गणप्रथाक राष्ट्र जाऊन अगणी (non-tribal) सामंतप्रथाक राष्ट्र बुद्धकाळात आल्यानंतर प्रजेला राजभक्ती करावी लागू लागली. सामंतप्रथाक राष्ट्र जाऊन आलेले भांडवलदारी राष्ट्र जरी गुणात्मक दृष्ट्या वेगळे असले, तरी श्रमिकांवर राष्ट्रभक्तीच्या नावाखाली भांडवलदारवर्गभक्ती बिंबवली जाते. म. गो. रानडे सांगतात की भारतावर लष्करी जात व ब्राह्मण जात यांच्या प्रभुत्वाऐवजी बनिया जात व ब्राह्मण जात यांचे प्रभुत्व येणे विधिलिखित आहे.

अशाप्रकारे राष्ट्रवादाच्या संकल्पनेचा भारतात व जगभर विकास झालेला आहे. भारतात व जगभर **'भांडवलदारी राष्ट्रवाद'** ही संकल्पना नवी आहे, पण राष्ट्रवाद ही संकल्पना मुळीच नवी नाही.

राष्ट्र वा राष्ट्रवाद या संकल्पना केवळ युरोपीय राज्यशास्त्राच्या अभ्यासाने नाही, तर ऐतिहासिक भौतिकवादी पद्धतीने भारतीय इतिहासाचा अभ्यास करूनच समजू शकतात. यालाच प्रा. चौसाळकर पुनरुज्जीवनवाद म्हणतात !

६-९-८० — शरद् पाटील

संपादक नवभारत मासिक,
स. न. वि. वि.

कॉ. शरद् पाटील यांनी आपल्या लेखांतून बरेच विवादास्पद असे मुद्दे मांडले आहेत. विशेषतः प्राचीन भारतीय इतिहासातील निरनिराळ्या घटनांचा ते वेगळ्या प्रकारे अर्थ लावताना आढळतात. आधुनिक महाराष्ट्रातील प्रबोधनाबाबतपण त्यांची स्वतःची अशी मते आहेत पण या मतांची ते ज्यावेळी प्राचीन भारतातील समाजस्थितीशी गल्लत करू पाहातात, त्यावेळी मतभेदाचे काही मुद्दे उपस्थित होतात.

शरद् पाटील स्वतःच सांगतात की ह्यांची अन्वेषणपद्धती पूर्णतः मार्क्सवादी नाही. स्वतःच्या अन्वेषणपद्धतीस ते अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धती असे संबोधतात. ब्राह्मण्याचे सांस्कृतिक वर्चस्व व त्यातून जाणता अजाणता निर्माण होणारे पूर्वग्रह लक्षात घेऊन ही मार्क्सवादी अन्वेषणपद्धतीसारखी त्यांची अन्वेषणपद्धती समाजातील मूलभूत द्वंद्वांचा अभ्यास करण्यात कितपत उपयोगी पडेल हा प्रश्न निर्माण होतो; कारण एखादी व्यक्ती केवळ अब्राह्मण आहे म्हणून तिची विचारसरणी अब्राह्मणी किंवा भौतिकवादी ठरू शकत नाही. कारण ज्यावेळी तुम्ही एखादी अन्वेषणपद्धती स्वीकारता त्यावेळी तिच्याकडे समाजाचे वास्तव स्वरूप जाणण्यासाठी आवश्यक अशी तार्किक साधने हवी असतात. तशी साधने पाटलांजवळ आहेत, असे त्यांच्या लेखांवरून वाटत नाही; कारण त्यांच्या पद्धतीने फक्त सांस्कृतिक बाबींचेच ज्ञान होते. प्राचीन भारतात ब्राह्मणांच्या सांस्कृतिक वर्चस्वामुळे जातिव्यवस्था स्थापन झाली असे म्हणणे फारसे बरोबर नाही. कारण लोकायतांचा अपवाद वगळता वर्णव्यवस्थेचा पूर्ण विरोध

कुणीच केलेला नाही. ते त्याच्या विवेचनात आर्थिक समस्यांचा हवा तेवढा उपयोग करीत नाहीत.

आपले विचार मांडीत असताना पाटील इतिहासांची सारखी मोडतोड करीत असतात. त्यामुळेच बुद्धाच्या प्रतीत्यसमुत्पादावर आधारलेला अनित्यतावाद व मार्क्सचा द्वंद्वात्मक भौतिकवाद हे दोन्ही एकच आहेत असे ते म्हणतात. बुद्धाचे संघ म्हणजे विसाव्या शतकातील साम्यवादी पक्ष असेही ते बजावतात. मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचा थोडा जरी अभ्यास केला तरी आपणास दिसून येईल की मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवाद मानवी जीवनाचा विकासक्रम वर्गसंघर्षाच्या द्वारे समजण्याचा प्रयत्न करतो व त्या आधारावर नव साम्यवादी समाज स्थापण्याचा उपदेश करतो. पण गौतमाच्या अनित्यतावादाचा मूल उद्देश जगाचे दुःखस्वरूप दाखवून त्यापासून मुक्ती प्राप्त करून घेणे हा आहे. मार्क्सवाद आपल्या मूळ तत्त्वांना धक्का देणारी तात्त्विक तडजोड मान्य करीत नाही; कारण मुळात ते विज्ञानवादाच्या वा चैतन्यवादाच्या विरुद्ध असे इहवादी तत्त्वज्ञान आहे. पाटलांच्या सर्व चुकांचे मूळ त्यांच्या या अशास्त्रीय विचारांत आहे.

पाटलांच्या तीन महत्त्वाच्या विचारांचा आपणास येथे थोडक्यात परामर्श घ्यायचा आहे. पाटील असे सांगतात की प्राचीन भारतात वर्गसंघर्ष अस्तित्वात नव्हता. बुद्धपूर्व काळातील वर्णव्यवस्था ही दासप्रथात्मक समाजरचना होती तर बुद्धोत्तर समाजरचना सामंतशाही होती. ते असेही सांगतात की गौतमबुद्धाने भारतात सामंतशाही क्रांती आणली म्हणून तो क्रांतिकारक आहे.

इंग्रजांचा साम्राज्यवाद या देशात येण्यापूर्वी भारतात जातिसंघर्ष चालू होता, वर्गसंघर्ष नव्हता असे पाटील यांचे आवडते मत आहे. हा संघर्ष ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर यांच्यात चालू होता. भारतातील जातिव्यवस्थेची वर्गव्यवस्थेशी तंतोतंत तुलना करता येत नाही; कारण ब्राह्मणेतर क्षत्रिय व श्रेष्ठी यांच्याजवळ मोठ्या प्रमाणात आर्थिक साधने होती. मार्क्स स्पष्टच सांगतो की इतिहासातील विकासक्रमाची वाटचाल वर्गसंघर्षामुळे होती. मार्क्सच्या द्वंद्वात्मक भौतिकवादात वर्गसंघर्षाचे अनन्यसाधारण असे महत्त्व आहे. समाजात वर्ग आर्थिक साधनांच्या मालकीवरून बनतात आणि आर्थिक साधनांवर कबजा मिळविण्यासाठी हा संघर्ष चालू असतो. प्राचीन भारतात अनाथपिंडकासारख्या श्रेष्ठीजवळ प्रचंड पैसा कोठून आला ? खाजगी मालमत्ता स्थापन झाली, की वर्गसंघर्षास सुरुवात होते. प्राचीन भारतात सर्व मालमत्ता फक्त ब्राह्मणांच्याच हाती होती असे पाटीलसुद्धा म्हणणार नाहीत. प्राचीन भारतातील झगडा ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर त्रैवर्णिक यांच्यामध्ये नव्हता तर मालमत्ता ताब्यात ठेवून वर्णव्यवस्था राबविणाऱ्या द्विज जाती आणि शूद्र शेतकरी यांच्यात होता. जातिव्यवस्था वर्गसंघटनेस लपविणारी, मदत करणारी, कायदेशीर करणारी सांस्कृतिक उपसंरचना होती. जातिसंघर्षाच्या मागेदेखील वर्गसंघर्षच चालू होता. बुद्धानंतर क्षत्रिय व वैश्य या वर्णांनी नेहमीच ब्राह्मणांच्या वर्चस्वाविरुद्ध बंड पुकारले; पण त्यामागे त्यांचे आर्थिक हितसंबंधच होते. शोषक वर्गातील तो झगडा होता. प्राचीन भारतात होत गेलेल्या बदलांचे सूत्र आर्थिक होते व त्यामागे वर्गसंघर्ष होता. प्राचीन भारतात 'वर्ग' हा शब्द नव्हता. तो गणातील दोन पक्ष या अर्थाने पाणिनीने वापरला आहे हे पाटलांचे मत केवळ अर्थवाद आहे कारण आज आपण 'वर्ग' हा शब्द त्या अर्थाने कधीच घेत नाही.

बुद्धपूर्व काळातील भारताबद्दल पाटलांचे जे विवेचन आहे ते बरेचसे अनुमानावर आणि आत्मप्रेरणेवर आधारलेले आहे. प्राचीन भारतातील प्राथमिक गणांचा विचार करीत असताना ते निरनिराळ्या ग्रंथातील पुरावे देतात आणि तसे पुरावे देत असताना ते ग्रंथ कधी लिहिले आहेत याचापण विचार करीत नाहीत. म्हणून अथर्ववेदातील संशयास्पद श्लोकाचा अर्थ लावण्यासाठी ते महाभारताचा वापर करतात आणि इतिहासाची कादंबरी बनवितात. निर्ऋती किंवा राष्ट्रीदेवीवरचे त्यांचे विवेचन सबल पुराव्यावर आधारलेले नाही. खऱ्या इतिहासाची साथ नसली तर तुमच्या तर्कास फारसा अर्थ नसतो. एंजल्सने मॉर्गनच्या संशोधनाचा सढळ वापर करीत असतानाही हे भान सोडलेले नाही. जॉर्ज थॉमसनने प्राचीन ग्रीक समाजाचा अभ्यास करीत असताना ऐतिहासिक सत्याची साथ सोडली नाही.





शरद पाटलांना माहीत आहेच की प्राचीन भारताबद्दल फार थोडी माहिती आहे आणि बहुतेक साधनांचा काल अद्याप ठरलेला नाही. त्यामुळे मनात विशिष्ट कल्पनेचा साचा बनवून उपलब्ध असलेल्या साधनांची मोडतोड करणे, राष्ट्रीदेवीची कविता रचणे फारसे बरोबर नाही.

प्राचीन भारतातील वर्णव्यवस्था म्हणजेच दास-प्रथा असे पाटील यांचे दुसरे महत्त्वाचे प्रतिपादन आहे. प्राचीन भारतात वर्णव्यवस्था कधी अस्तित्वात होती का हा एक प्रश्न आहे; कारण वर्णव्यवस्था अस्तित्वात असलेल्या जातिव्यवस्थेला एक सैद्धान्तिक चौकट देण्याचा प्रयत्न होता असेच तिच्या स्वरूपा-वरून वाटते; कारण वेदकाली किंवा वेदोत्तर काळात-देखील समाज पूर्णतः चार वर्णांत विभागलेला सापडत नाही. भारतात जातिव्यवस्था वेगवेगळ्या स्वरूपांत अस्तित्वात होती. वर्णव्यवस्था तिला वैधा-निकीकरण करण्यासाठी शोधून काढण्यात आली. जातिव्यवस्था सिंधु-संस्कृतीमध्येसुद्धा अस्तित्वात होती, असे काही इतिहासकारांचे मत आहे. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे प्राचीन भारतात प्राचीन ग्रीसं किंवा रोममध्ये अस्तित्वात होती तशी गुलामगिरीची प्रथा मोठ्या प्रमाणात प्रचलित नव्हती. ग्रीस व रोममध्ये प्रचलित असणारी (chattel slavery) भारतात नव्हती; कारण त्या देशांत जे काम गुलाम करीत असत ते भारतात शूद्र करीत होते. पंजाबचा व त्यापलीकडच्या प्रदेशांचा अपवाद वगळता (घरगुती गुलामगिरी जी परवापर्यंत चालू होती) भारतात गुलामगिरी नव्हती. भारताची उत्पादनपद्धती तिच्यावर अवलंबून नव्हती. तिला आधार शूद्रांचा होता, ज्यांची परिस्थिती गुलामांपेक्षा फारशी वेगळी नव्हती. प्राचीन ग्रीसमध्ये जवळ जवळ $\frac{2}{3}$ लोकसंख्या गुलाम होती. तेवढ्या मोठ्या प्रमाणात भारतात गुलामगिरी नव्हती. पाटलांना जर असे म्हणावयाचे असेल की बुद्धपूर्व काळात समाजाची आर्थिक पातळी ग्रीसमधील व रोममधील गुलामगिरीवर आधारलेल्या व्यवस्थेसारखी होती, सामाजिक संबंध तेवढे क्रूर व अन्याय्य होते तर तो मतभेदाचा मुद्दा नाही. पण या बाबतीत त्यांची बाजू जाणून घेण्यासाठी त्यांच्या पुस्तकाच्या प्रकाशनाची वाट पहाणे जास्त सोईस्कर होईल. कारण त्या ठिकाणी कदाचित् त्यांनी जास्त व्यवस्थित व साधार असे विचार मांडले असतील. पण सध्या उपलब्ध असलेल्या संशोधनाच्या आधारा-वर विचार केला असता वर्णव्यवस्था म्हणजे दास-प्रथा हे त्यांचे मत फारसे बरोबर वाटत नाही; कारण त्या काळात शोषक-शोषिताचे मूळ विषम संबंध कायम ठेवूनही एक वेगळी संरचना भारतात निर्माण झाली होती असे दिसते.

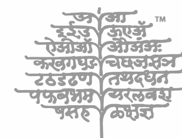
गौतमबुद्धाच्या काळापासून भारतात जाति-व्यवस्था स्थापन झाली हे राजवाडे यांचे विधान शरद् पाटलांनी फारच गंभीरपणे घेतलेले दिसते. त्यापुढे जाऊन ते असे मत मांडताना आढळतात की जातिव्यवस्था म्हणजेच भारतातील सामंतशाहीचे युग. भारतात सामंतशाहीची सुरुवात मगध व कोसल या देशांतील राजेशाहीच्या उत्थानातून झाली. कारण लोखंडाचा वापर करून त्यांनी जुन्या व मोडीत चाललेल्या गणसत्तेवर मोठ्या प्रमाणात हल्ला केला. शेतीचा, व्यापाराचा आणि शिल्प-कलांचा मोठ्या प्रमाणात विकास होऊ लागला; पण संपूर्ण सामंतशाही समाज स्थापन व्हायला इ. स. चे पहिले शतक उजाडावे लागले. शेतीच्या विकासाबरो-बरच भारतात सामंतशाही वाढत गेली आणि भारतातील जातिव्यवस्था तिला फारच अनुकूल ठरल्यामुळे त्यात रचनात्मक एकता आली. या प्रक्रियेस उत्तेजन लोकायतांनी व त्यांच्यापासून प्रेरणा घेणाऱ्या अर्थशास्त्रशिक्षकांनी दिले. मनुष्यास जगण्यास मदत करणाऱ्या अर्थसाधनांचा विकास करावा असा सर्व अर्थशास्त्रज्ञांचा सल्ला होता. कौटिल्याने सुचविलेली 'सीता' जमिनीस लाग-वडीखाली आणून राजाच्या मालकीखाली शेत-कऱ्यांची गावे वसविण्याची योजना सामंतशाहीच्या विकासाचा एक भाग होता. हीच गोष्ट नंतरच्या राजांनी ब्राह्मणांना जमिनीचे दान देऊन केली. डी. सी. सरकार व इतर विद्वान सांगतात त्याप्रमाणे भारतातील आणि प. युरोपातील सरंजामशाहीत मोठ्या प्रमाणात फरक होता. कारण युरोपातल्या-सारखे मोठे सरंजामदार, भारतात मोगलकाळातही झाले नाहीत. पण सामंतशाहीच्या युगात अस-लेले उत्पादनसंबंध त्या काळात भारतात अस्ति-त्वात होते आणि त्यास पाठिंबा देणारी जाति-व्यवस्था ही सामाजिक संरचना होती. येथेसुद्धा

शोषक-शोषित संबंध हीन जाती विरुद्ध शूद्र शेतकरी असाच होता आणि विशिष्ट अर्थरचनेमुळे इतर जातींतील लोकही मोठ्या प्रमाणात शोषितांच्या वर्गात सामील होत होते. वरील विवेचन स्पष्टच दाखवून देते की भारतातील सामंतशाहीच्या विकासात बुद्धाचा फारसा हात नव्हता.

कारण गौतम बुद्ध हा जातिव्यवस्थेचा आणि सामंतशाहीचा विरोधक होता. जातिव्यवस्थेला विरोध करणारा गौतम जातिव्यवस्थेवर आधारलेल्या सामंतशाही क्रांतीचा प्रवर्तक होता या उद्‌गारातील विरोधाभास व विसंगती पाटलांच्या अजूनही लक्षात आलेली नाही. कारण त्यांच्या प्रत्येक लेखात ही गोष्ट ते पुनः पुनः बजावून सांगत असतात ! गौतम बुद्धाचे थोरपण निर्विवाद आहे. त्यासाठी त्याला सामंतशाही क्रांतीचे पितृत्व देण्याची गरज नाही. पण पाटलांनी बुद्धाच्या कार्याची मीमांसा करताना बरीच तर्कदुष्ट विधाने केली आहेत. गौतमाने वर्णव्यवस्थेची चौकट कधीच अमान्य केली नाही. त्याने ब्राह्मणांचे वर्चस्व, लबाडी आणि ढोंगीपणा यांच्यावर टीका केली. त्यांची दलाली व हिंसा अमान्य केली. गौतम गणसत्तेचा पुरस्कर्ता होता. तो राजेशाहीचा मुख्य विरोधक होता. गौतमाप्रमाणेच महावीर, गोसाल, अजित केशकंबली, संजय बेहलीपुता यांच्यासारखे विचारवंत नव्या परिवर्तनाचे विरोधक होते; कारण अर्थशास्त्रशिक्षक ग्रीक सोफिस्टांसारखा नीतिशून्य व वास्तववादी राजकारणाचा प्रचार करीत होते. चट्टोपाध्याय सांगतात त्याप्रमाणे गौतमाने स्थापन केलेले संघ गणजीवनाची एक पुनरावृत्ती होती. तो एक मागे जाण्याचा प्रयत्न होता. कारण व्यवहारात असे संघ स्थापन करणे जमत नाही हे स्पष्टच दिसत होते. भिक्षुसंघात गणसंघासारखी स्वातंत्र्य आणि समता असली तरी त्यांची स्थापना पारलौकिक सुखासाठी झालेली होती. व्यवस्थेशी झगडा त्यास मंजूर नव्हता. म्हणूनच त्यात पळून आलेल्या गुलामास प्रवेश नव्हता. या संघांना फारसा सामाजिक व आर्थिक आशय नसल्यामुळे समाजाच्या अर्थव्यवस्थेवर ते बोजा होऊन बसले. कारण स्वतः भिक्षु उत्पादनक्रियेत भाग घेत नव्हते. शरद पाटलांसारख्या भौतिकवाद्याने एवढे 'विज्ञान'वादी व्हावयाची गरज नव्हती; कारण सरंजामशाही क्रांती घडवून आणणारे हे 'प्रगतिशील' संघ काळाच्या ओघात कोठे गडप झाले ते पाटील सांगत नाहीत. कारण, ज्या शक्तीने क्रांती प्रवर्तित करण्याचे काम केलेले असते त्या शक्ती विविध स्वरूपांत पुढील काळात त्या क्रांतीस आकार देण्याचे महत्त्वाचे कार्य करीत असतात. भिक्षुसंघांनी तसे काम केलेले सापडत नाही.

प्राचीन भारतीय गणराज्यांबद्दलचे पाटलांचे विचार असेच अशास्त्रीय आणि भावनांवर आधारलेले असे आहेत. फार प्राचीन काळी अस्तित्वात असलेल्या, प्राथमिक साम्यवाद असलेल्या गणांचा जनपदराज्यावर राज्य करणाऱ्या गणांशी फारसा संबंध नव्हता; कारण उत्तरवैदिक काळातील जनपदराज्ये वर्गसमाज होते. या गणराज्यात फक्त गणांमध्ये समानता होती; पण इतर जातींना तुच्छ लेखले जाई. ते मागासलेले व प्रतिगामी होते, हे कोसलनृपती विदुदामाच्या गोष्टीवरून स्पष्ट होते. डॉ. बुद्धप्रकाश सांगतात त्याप्रमाणे ते प्रतिगामी होते. नव्या बदलास अनुकूल नव्हते. म्हणून ते नष्ट झाले. आधुनिक जगात निरनिराळ्या देशांत निरनिराळे संस्थात्मक व लोकतंत्रात्मक प्रयोग होत असताना कम्युनिस्ट पक्षाच्या (सत्यशोधक) सभासदांनी गणसभेचे नियम वाचले पाहिजेत व त्यांच्या कामकाजाची माहिती करून घेतली पाहिजे असे पाटील ज्यावेळी सांगतात, त्यावेळी जनसंघवाल्यांप्रमाणेच ते पूर्वगौरववादी झाले आहेत असे वाटते. कम्युनिस्ट विचारवंत प्राथमिक साम्यवादाची अवस्था सांगतात, त्यावेळी त्यांना त्याप्रकारचा साम्यवाद आणायचा नसतो; कारण इतिहासाच्या विकासक्रमातील तो एक टप्पा आहे, असे ते सांगतात. पण इतिहास साम्यवादी समाज स्थापन झाला तरी थांबणार नाही, तो पुढे जाणार आहे असे मार्क्सचा द्वंद्वात्मक (अनित्य नव्हे) भौतिकवाद सांगतो. शरद पाटलांसारख्या मार्क्सवाद्याने कार्ल पॉपरच्या टीकेला दुजोरा द्यावयास नको होता.

भारतीय तत्त्वज्ञानातील मुख्य झगडा ब्राह्मणी व अब्राह्मणी विचारधारांचा झगडा असूच शकत नाही. कारण तत्त्वज्ञानात झगडा असतो तो भौतिकवादात





आणि चैतन्यवादात. भारतातील बहुतेक ब्राह्मणी विचारसरणी चैतन्यवादी आहेत तशा काही अब्राह्मणी विचारधारादेखील. वेदांत तत्त्वज्ञानाचा आधार असलेल्या उपनिषदांची रचना क्षत्रियांनी केलेली आहे. बौद्ध तत्त्वज्ञांचा विज्ञानवाद किंवा सांख्यांचा पुरुषप्रधान तत्त्वविचार अब्राह्मणी असूनही चैतन्यवादी असल्यामुळे तत्कालीन व्यवस्थेस उपयोगी पडला. सांस्कृतिक परंपरांच्या आधारावर तत्त्वज्ञानाचे प्रकार पाडणे बरोबर नाही. कारण मग मार्क्सवाद हा 'ज्यूंचा भौतिकवाद' ठरेल आणि हेगेलचा चैतन्यवाद 'जर्मन चैतन्यवाद' ठरेल. भारतातील तत्त्वज्ञानाच्या मागे असलेला विशिष्ट सांस्कृतिक वारसा लक्षात घेऊनही तत्त्वज्ञानाच्या मूळ स्वरूपात ते जन्माला कुणी घातले यामुळे फरक पडत नाही.

शरद् पाटलांची श्रीकृष्णाविषयीची जी मते आहेत, तीदेखील अशीच अनैतिहासिक आहेत; कारण श्रीकृष्णाबद्दलची खरी माहिती अजून आपणास मिळालेली नाही. आतापर्यंतच्या संशोधनावरून असे दिसते की तो अनार्य होता. हेल्ड आणि कोसंबी या मतास दुजोरा देतात. वैदिक ग्रंथांनी अंधक-वृष्णी गणास व्रात्य म्हटलेले आहे. श्रीकृष्ण कमीत कमी इ. स. पू. ८५० च्या आसपास होऊन गेला. त्या कृष्णाला वेदांततत्त्वज्ञानाचा पुरस्कर्ता मानणे कितपत बरोबर आहे? कारण गीतेमध्ये ग्रथित झालेल्या वेदांततत्त्वज्ञानाचा रचनाकाळ इ. स. पू. दुसरे शतक हा आहे. कृष्णाच्या काळात वेदान्ततत्त्वज्ञान एवढ्या विकसित स्वरूपात अस्तित्वात असणे शक्य नाही. त्यामुळे श्रीकृष्ण वेदांततत्त्वज्ञानाचा पुरस्कर्ता होता हे पाटलांचे मत अनैतिहासिक आहे. कारण कृष्णावर एवढ्या मोठ्या प्रमाणात संशोधन होऊनही त्याच्याबद्दल फारशी विश्वसनीय माहिती उपलब्ध झालेली नाही म्हणून पाटील ज्यावेळी त्याला खुनी, हत्यारा वगैरे म्हणतात, त्यावेळी ते ऐतिहासिक सत्यापासून दूर आहेत असेच म्हणावे लागेल.

वरील वादग्रस्त मुद्द्यांची चर्चा करीत असताना एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे आणि ती म्हणजे पाटलांनी या विषयाला केलेले योगदान! पाटलांनी मार्क्सवादी विवेचनात प्रथमच वेबरच्या सांस्कृतिक कल्पनांचा वापर केला आणि दाखवून दिले की आर्थिक संरचनेचा अभ्यास करीत असताना सांस्कृतिक उपसंरचनेच्या कार्याचापण विचार केला पाहिजे. डांग्यांसारख्या काही विद्वानांवर पडलेला हा सांस्कृतिक प्रभाव त्यांनी चांगल्या प्रकारे दाखविला आहे; पण हे करीत असतांनाच त्यांनी आर्थिक पायापेक्षा सांस्कृतिक आवरणास जास्त महत्त्व देऊन विवेचनाचा तोल बिघडविलेला आपणास दिसतो. त्याला कारण सध्याच्या राजकारणात आलेले अनुभव असू शकतील; पण ऐतिहासिक मीमांसेच्या पातळीवर त्यास फारसे महत्त्व असू शकत नाही. त्यामुळेच पाटील कधी कधी आपला तोल गमावतात. चट्टोपाध्यायांसारख्या विद्वानांशी त्यांचे मतभेद असू शकतात; पण हे मतभेद ते उच्चवर्णीय आहेत म्हणून निर्माण झाले असे ते ज्या वेळी सुचवितात, त्यावेळी वाईट वाटते. कारण भारतीय तत्त्वज्ञानाचा फक्त देवीप्रसादांनीच भौतिकवादी अन्वेषणपद्धतीने अभ्यास केला आहे. त्यांचे हे ऋण स्वतः शरद पाटलांनीही मान्य केले आहे.

या सर्व टीकेला उत्तर म्हणून प्रस्तुत पत्रलेखकास शरद पाटील 'पोथीवादी मार्क्सवादी' म्हणणार असतील तर ती एक पदवी ठरेल. कारण कोणत्याही तत्त्वज्ञानाचा सर्जनशील विकास आणि सुधारणावाद यात फरक असतो आणि तत्त्वज्ञानाचा सर्जनशील विकास त्या तत्त्वज्ञानाच्या मूलभूत प्रमेयांच्या चौकटीतच होत असतो, चौकटी मोडून नव्हे. अशा वेळी पोथीनिष्ठा तत्त्वज्ञानाच्या मूळ प्रेरणा संरक्षिण्यास मदत करते.

– अशोक चौसाळकर

सार-संकलन

देश

एका नाण्याच्या दोन बाजू

श्रीमती (सौ.) छबिराणी महापात्र या २५ वर्षे वयाच्या स्त्रीचा कटक जिल्ह्यातील बिर्डी तालुक्यात ह्या महिन्याच्या सुरवातीला खून करण्यात आला. खुनापूर्वी तिच्यावर बलात्कार करण्यात आला होता. मरणोत्तर झालेल्या चिकित्सेत तिची छाती, चेहरा आणि गुह्यभाग ह्यांच्यावर जखमा झाल्या होत्या असे आढळून आले. मानसिक धक्का आणि मोडलेली एक बरगडी फुफ्फुसात घुसल्यामुळे झालेला आंतरिक रक्तस्राव यांच्यामुळे त्यांचा मृत्यू घडून आला असेही आढळून आले.

कै. सौ. छबिराणी महापात्र ह्या श्री. नवकुमार महापात्र यांच्या पत्नी होत. ते पत्रकार आहेत. श्री. राजुराव दोरा ह्या सिमेंट, खते, अफू आणि गांजा यांचा व्यापार करणाऱ्या स्थानिक व्यापाऱ्याने केलेल्या काही गैर व्यवहारांविषयीची माहिती प्रकाशात आणल्यामुळे श्री. दोरा यांचा त्यांच्यावर राग होता. त्याचप्रमाणे श्री. दिवाकर नायक ह्या स्थानिक काँग्रेस (इं.) पुढाऱ्याचाही रोष श्री. महापात्र यांनी ओढवून घेतला होता. कारण ब्लॉक डेव्हलपमेंट ऑफिसरच्या ताब्यात असलेल्या जीपचा, काँग्रेस (इं.) पक्षाच्या कार्यकर्त्यांसाठी होणारा गैरवापर त्यांनी उघडकीला आणून ही माहिती 'प्रगतिवादी' ह्या भुवनेश्वर येथून प्रसिद्ध होणाऱ्या वर्तमानपत्रात प्रसिद्ध केली होती. श्री. महापात्र यांना धडा शिकविण्याचा चंग श्री. नायक यांनी बांधला होता. श्री. नायक ह्यांना बिर्डीच्या सरपंचाच्या कार्यालयातून, त्यांनी गंभीर स्वरूपाचे गैरव्यवहार केले होते ह्या आरोपाखाली, कटक जिल्हाधिकाऱ्यांनी निलंबित केले आहे.

बलात्कार आणि खून केल्याचे आरोप ज्यांच्यावर करण्यात आले आहेत ते लोक हे गुन्हे घडल्यानंतर ब्लॉक डेव्हलपमेंट ऑफिसर श्री. सुलतान महंमद यांच्या जीपमधून त्यांच्याबरोबर जगतसिंगपूर ह्या तालुक्याच्या ठिकाणी गेले. हे लोक "केवळ आपल्याबरोबर आले, आपण आपल्या सरकारी कामकाजासंबंधीची चर्चा तालुकाधिकाऱ्याबरोबर करण्यासाठी चाललो होतो" असे निवेदन श्री. महंमद यांनी केले आहे. उलट, त्या रात्री श्री. महंमद हे आपल्याला भेटलेच नाहीत असे तालुकाधिकाऱ्याचे ठाम म्हणणे आहे. श्री. महंमद यांच्याबरोबर त्या रात्री जीपमधून गेलेल्या मंडळीत श्री. दोरा आणि श्री. नायक ह्या दोहोंचा अंतर्भाव होतो.

काही काळापूर्वी श्री. महापात्र यांनी, श्री. दोरा आणि स्थानिक काँग्रेस (इं.) कार्यकर्ते यांच्याकडून आपल्याला धमक्या मिळत आहेत आणि त्यामुळे आपल्या जीवाला धोका निर्माण झाला आहे अशी तक्रार पोलिसात नोंदविली होती; ह्या संबंधात पोलिसांनी दोघांना अटकही केली होती. पण 'वरून हुकूम आल्यामुळे' त्यांना सोडून देण्यात आले.

३ ऑक्टोबर रोजी श्री. महापात्र आपली पत्नी आणि मूल यांच्याबरोबर बिर्डी येथील बसस्थानकावर उभे असताना श्री. नायक यांच्याकडून त्यांना निरोप आला. श्री. नायक ह्यांना त्यांनी पक्षकार्यालयात लगेच भेटावे असा हा निरोप होता. 'आपण त्यांना नंतर भेटू' असे श्री. महापात्र यांनी उत्तर दिले, तेव्हा त्यांना मारहाण करून बळजबरीने कार्यालयाच्या ठिकाणी नेण्यात आले. काँग्रेस (इं.) पक्षाच्या कार्यालयात त्यांना पिटून काढण्यात आले, कित्येक अगोदर तयार केलेल्या निवेदनांवर आणि कोऱ्या स्टँपकागदांवर त्यांची सक्तीने सही घेण्यात आली आणि त्यांना ताबडतोब गाव सोडून जाण्यास सांगण्यात आले. श्री. महापात्र ह्यांनी दिओशाहीबिडी ह्या आपल्या गावी जाण्याचे ठरविले आणि त्याप्रमाणे संध्याकाळी तेथे जायला ते

अनुक्रमणिका





निघाले. पण गावाजवळ पोचण्याच्या सुमारास श्री. दोरा यांचे भाडोत्री गुंड आपला पाठलाग करीत आहेत, असे त्यांना आढळले. सौ. महापात्र यांनी 'मुलाला घेऊन तुम्ही पळून जा' असा सल्ला आपल्या नवऱ्याला दिला. श्री. महापात्र आपल्या हाती लागत नाहीत हे पाहून गुंडांनी सौ. महापात्र यांच्यावर झडप घातली, त्यांच्यावर बलात्कार केला आणि त्यांचा खून केला. श्री. महापात्र जेव्हा काही माणसांना मदतीला घेऊन परतले, तेव्हा आपली पत्नी मरून पडली आहे असे त्यांना आढळले. त्यांच्या अंगावरील कपड्यांच्या चिंध्या करण्यात आल्या होत्या आणि त्यांचा देह पूर्णपणे विवस्त्र होता.

ही एक बाजू. आता दुसरी बाजू.

श्री. नागभूषण पटनाइक हे सध्या जन्मठेपेची शिक्षा भोगीत आहेत. दक्षिण ओरिसामधील गुणुपूर येथील एका श्रीमंत जमीनदार घराण्यात त्यांचा जन्म झाला. विद्यार्थीदशेपासूनच ते राजकारणात भाग घेत. आपली भरभराटीला आलेली वकिली सोडून देऊन "दडपलेल्यांची आणि गांजलेल्यांची मुक्तता करण्याच्या लढ्यात" त्यांनी उडी घेतली. १९७० साली पार्वतीपुरम् येथील एका जमीनदाराचा खून करण्याच्या कटात भाग घेतल्याबद्दल सेशन्स कोर्टात त्यांना फाशीची शिक्षा फर्मावण्यात आली. "बुर्ज्वा न्यायपद्धती"वर विश्वास नसल्यामुळे त्यांनी उच्च न्यायालयात अपील केले नाही; परंतु अनेक नागरिक हक्क संस्थांनी राष्ट्राध्यक्षांकडे निवेदने आणि विनंती पाठविल्यामुळे त्यांची मृत्यूची शिक्षा कमी करून ती जन्मठेपेवर आणली.

श्री. पटनाईक अर्थात् नक्षलवादी आहेत. ते ४५ वर्षांचे आहेत. त्यांचे लग्न झाले आहे आणि त्यांना दोन मुले आहेत. त्यांची बायको आंध्र प्रदेशामध्ये आपल्या वडिलांच्या घरी रहाते. पटनाइक सध्या अतिशय आजारी आहेत. त्यांना दमा, मधुमेह जठर-व्रण आणि पाठीच्या कण्याचा विकार आहे. मेंदूला पुरेसा रक्तपुरवठा होत नसल्यामुळे ते उभे राहिले, की त्यांना चक्कर येते.

आपल्याला पुस्तके पाठवावी अशी विनंती त्यांनी नुकतीच इस्पितळातून पाठविली होती. वाचनाचा त्यांना जबरदस्त छंद आहे आणि ह्याबरोबरच त्यांनी खेळणीही मागविली आहेत. ही खेळणी नीलम्मा ही जी त्यांची पक्ष-साथी आहे तिच्या चार वर्षांच्या मुलीसाठी त्यांना पाहिजे आहेत. नीलम्मा हीसुद्धा सध्या तुरुंगवास भोगत आहे. तिचा नवरा पोलिसांबरोबर झालेल्या झटापटीत मारला गेला. त्यावेळी ती नवऱ्याबरोबर होती आणि गरोदर होती. तिची मुलगी तुरुंगात जन्माला आली. ह्या मुलीची पटनाइक यांना फार काळजी वाटते.

पटनाईक हे अतिशय बुद्धिमान आणि मृदू स्वभावाचे आहेत, असे त्यांच्यावर उपचार करणाऱ्या डॉक्टरांना आढळून आले आहे. त्यांनी अनेक लघुकथा आणि कविता रचल्या आहेत. त्यांचा कवितासंग्रह लवकरच प्रसिद्ध होईल.

दोन एक महिन्यांपूर्वी त्यांना ऑल इंडिया इन्स्टिटयूट ऑफ मेडिकल सायन्सिसमध्ये उपचारासाठी आणण्यात आले. आज ते मरणाच्या दारी असल्यासारखे आहेत. पण त्यांच्यावर होणारे वैद्यकीय उपचार आंध्र सरकारला पैशांच्या दृष्टीने परवडण्यासारखे नाहीत असे एक मत आहे. ह्यामुळे कदाचित त्यांना विशाखापट्टम येथे परत पाठविण्यात येण्याची शक्यता आहे. ऑल इंडिया इन्स्टिटयूट ऑफ मेडिकल सायन्सिसमध्ये त्यांच्यावर औषधे आणि अन्नपाणी जमेला धरून होणारा रोजचा खर्च रु. ५ एवढा आहे. आंध्र सरकारला परवडेल एवढा आहे की नाही ह्याविषयीचा निर्णय आंध्रचे गृहमंत्री लवकरच घेतील.

परदेश

इराक-इराण युद्धाचे परिणाम

एक दोन घणाघाती घावात संपूर्ण विजय मिळविण्याचा बेत करून इराकने युद्धाला प्रारंभ केला असणार. हा प्रयत्न फसला. युद्ध सुरू होऊन महिन्यापेक्षा अधिक काळ लोटला आहे आणि इराकी फौजांची जरी प्रगती होत आहे, तरी ती सावकाश होत आहे आणि तिच्यासाठी इराककडून इराण भरपूर किंमत वसूल करीत आहे. अर्थात इराणच्या तेलभूमिभोवती इराकी फौजांचा पडलेला विळखा अधिकाधिक घट्टपणे आवळण्यात येत असल्यामुळे इराणचा प्रतिकार हळूहळू दुबळा बनत जाईल. तथापि इराणी फौजांनी इराकी सैन्याशी

अनुक्रमणिका

जो कडवा आणि झुंजार सामना दिला, तो बहुतेकांना अनपेक्षित होता ह्यात शंका नाही. खोमिनी ह्यांच्या एकंदर राजवटीचा, आणि विशेषतः सेनापतीच्या पातळीच्या अधिकाऱ्यांचे त्यांनी जे शिरकाण घडवून आणले त्याचा परिणाम म्हणून लोण्यातून सुरी आरपार जावी तशी इराकची मुसंडी इराणी सैन्याचा भेद करून जाईल अशी अनेकांची कल्पना होती. इराणी सैन्य लोण्याऐवजी पोलादी प्रकृतीचे आहे असे इराकला आढळून आले.

एकंदरीत इराकला अर्धवट विजय स्वीकारावा लागेल आणि इराणला अर्धवट पराभव पत्करावा लागेल असा रंग दिसतो. कोणतीही एक बाजू जर दणक्याने जिंकली असती, तर ह्या परिसरातील सत्तेचा समतोल ढासळला असता. इराणी प्रतिकार जर कोलमडला असता, तर इराकने इराणचे लचके तोडले असते, खुझिस्तान आणि कुर्दिस्तान ही छोटी राज्ये बनवून त्यांना स्वतःचे मांडलिक केले असते. आणि असा छिन्नविच्छिन्न इराण स्वतःच्या कबजात घेण्याचा मोह टाळणे रशियाला कठिण गेले असते. उलट, इराकचा जर सरळ पराभव झाला असता, तर खोमिनी यांच्या इस्लामी सनातनी पंथाचा तो दैवी विजय ठरला असता आणि त्याचे इस्लामी जगावर खोल परिणाम घडून आले असते.

पण इराणी सैन्याने केलेल्या प्रखर प्रतिकारामुळे सैन्याची इराणमधील प्रतिष्ठा वाढली आहे. राष्ट्राध्यक्ष बानी-सद्र ह्यांच्या अध्यक्षतेखाली काम करणाऱ्या, सात सभासदांच्या सर्वोच्च संरक्षण मंडळाकडे युद्धप्रयत्नांचे मार्गदर्शन करण्याचे काम सोपविण्यात आले असल्यामुळे राष्ट्राध्यक्षांना आणि सेनापतींनाही क्रांतीनंतर पहिल्यांदाच मोकळेपणे निर्णय घेता येऊ लागले आहेत आणि एवढ्यापुरते तरी खोमिनींचे मुल्ला बाजूला सरले आहेत. सैन्याने निर्धाराने केलेल्या प्रतिकारामुळे, लोकांची चळवळ दडपण्यासाठी पदच्युत शहांनी बाळगलेली फौज अशी सैन्याविषयीची जी प्रतिमा लोकमानसात पूर्वी होती ती विरत चालली आहे. आणि हे राष्ट्रीय सैन्य असल्याचा प्रत्यय लोकांना येत आहे. खोमिनीच्या मुल्लांचा प्रभाव कमी करण्याच्या दृष्टीने ही इष्ट घटना आहे.

आयातुल्ला खोमिनी ह्यांच्या धर्मांध आणि सनातनी राजवटीचा बाहेरच्या जगाला-- समप्रवृत्तीचे मुसलमान सोडून-इतका वीट आला आहे, की इराणचा पुरता पराभव होऊन त्याला एक चांगला धडा मिळाला तर ते ती स्वागतार्ह घटना मानेल अशी त्यांची वृत्ती झाली आहे. पण ही वृत्ती गैर ठरेल. कारण इराकने उघडपणे आक्रमण केले आहे. ते सुरळितपणे यशस्वी झाले आणि त्याचा सरळ फायदा इराकच्या पदरात पडला, तर मध्यपूर्वेतील अशांत आणि अगोदरच अस्थिर असलेली घडी पूर्णपणे विसकटून जाईल.

इस्राइल आणि अरबी राज्ये ह्यांच्यामधील तणाव हळूहळू कमी करण्याचे अमेरिकन प्रयत्न आणि ह्या प्रयत्नांना इजिप्त देत असलेली साथ ह्यांना विरोध करण्यासाठी अरबांची आघाडी संघटित करून, आपले मनुष्यबळ आणि संपत्ती यांच्या जोरावर, तिचे नेतृत्व स्वतःकडे घेण्याचा इराकचा मनसुबा होता. पण इराकी आक्रमणानंतर इराकी संरक्षणाच्या छत्राखाली यायला कोणतेही लहान अरब राज्य तयार होईल असे वाटत नाही. इराकी आक्रमणामुळे इस्राइललाही उसंत मिळाली आहे. कारण इस्राइलशी विरोधी पवित्रा धारण करणाऱ्या सिरिया, लिबिया आणि इतर अरब राष्ट्रांमध्ये ह्या युद्धाच्या निमित्ताने स्पष्ट भेगा पडल्या आहेत. अल्जीरिया, लिबिया, सिरिया, दक्षिण येमेन आणि पॅलेस्टाइन मुक्तिसंघटना यांची इस्राइलविरुद्ध संयुक्त आघाडी आहे. इराकने तिच्यात सामील होण्याचे पूर्वीच नाकारले होते. आता सिरिया आणि लिबिया, तसेच अल्जीरिया यांनी इराकविरुद्ध उघडपणे टीका केली आहे. पॅलेस्टाइन मुक्तिसंघटनेनेही ताबडतोब युद्धबंदी व्हावी आणि इराकने आपल्या फौजा मागे घ्याव्या अशा मागण्या करून इराकला विरोधी असलेली भूमिका धारण केली आहे. उलट, जॉर्डनने इराकला पाठिंबा दिला आहे. जॉर्डनच्या म्हणण्याप्रमाणे हे युद्ध अरब राष्ट्रवाद आणि स्वतःचे वर्चस्व प्रस्थापित करण्याची इराणची महत्त्वाकांक्षा यांच्यामधील विरोधाचा परिपाक आहे. बऱ्याच अरब राज्यांनी जॉर्डनच्या ह्या भूमिकेला पाठिंबा दिला आहे. पण अनेकांनी दिलेला नाही. मोरोक्को, कतार, रास अल् खैमा, दक्षिण





येमेन यांनी इराकला स्पष्टपणे पाठिंबा दिला आहे आणि सौदी अरेबियाचा कलही तसाच आहे. इराण आपल्या तेल कारखान्यांवर हवाई हल्ले करील ह्या भीतीने अनेक अरब राज्ये स्पष्टपणे बोलायला कचरतात. तथापि अनेक अरब राज्यांना इराक विजयी ठरून बलसंपन्न व्हावा आणि अरब राष्ट्रांचे नेतृत्व त्याने करावे ही कल्पनाच पसंत नाही.

ह्या दुहीचा फायदा घेऊन इस्राइलने जर पॅलेस्टाइन मुक्तिसंघटनेला अधिक उदार सवलती दिल्या, तर इजिप्तचे हात बळकट होतील. इराकच्या आक्रमक वृत्तीने बिथरलेली अरब राज्ये जर इजिप्तकडे वळली तर इस्राइलच्या सुरक्षिततेच्या दृष्टीने ती इष्ट घटना ठरेल.

ह्या युद्धाचे भीषण आर्थिक परिणाम घडून येतील आणि ते जगभर पसरतील ही भीती अतिरेकी ठरली आहे. तथापि त्याचे दूरगामी राजकीय परिणाम घडून येतील ही शक्यता आहे. उदा. रशिया आणि सिरिया यांच्यामध्ये जो मैत्रीचा करार नुकताच झाला आहे तो ह्या दृष्टीने सूचक आहे. एक तर इराकला विरोध करणाऱ्या देशाशी रशियाने मैत्रीचा करार करावा हे या युद्धात रशियाचा पाठिंबा कुणाला आहे ह्याचे द्योतक आहे. ह्या करारात इराणने जी ऐतिहासिक भूमिका वठविली आहे तिचा गौरवपूर्ण उल्लेख आहे. (तेव्हा ह्या महिन्यात सुरवातीला रशियाने इराणला शस्त्रास्त्रे देऊ केली होती अशी जी बातमी पसरली होती तिच्यात तथ्य दिसते.) इराकचा पराभव होऊन इराणचे तुकडे पडले किंवा इराककडून झालेल्या पराभवाचा डंख इराणच्या मनात राहिला, तरी इराण रशियाकडे अधिक सरकेल. उलट इराक पूर्णपणे विजयी झाला, तरी रशियाचे मनसुबे सफल व्हायला आडकाठी येणार नाही. 'ऊष्ण पाण्याच्या' बंदरात सरळ प्रवेश असावा हा रशियाचा ह्या संदर्भातील प्रमुख मनसुबा आहे.

हा विचार करून अमेरिकेचा कल इराणकडे होत आहे ह्यामुळे अरब राष्ट्रे बिथरली आहेत.

पाकिस्तान

राष्ट्राध्यक्ष झियांच्या नेतृत्वाखाली पाकिस्तानचे पद्धतशीरपणे इस्लामीकरण करण्याची कारवाई सुरू आहे. हिच्यामागे अर्थात् पाकिस्तानला प्रथमपासून भेडसावीत असलेला प्रश्न आहे. पाकिस्तानचे आपलेपण– आयडेन्टिटी– कशात आहे. एक पाकिस्तानी विचारवंत अलिकडे म्हणाला त्याप्रमाणे पाकिस्तानने आपली आयडेन्टिटी इस्लामवर आधारली नाही तर पाकिस्तानी केवळ दुय्यम दर्जाचे भारतीय ठरतील.

राष्ट्राध्यक्ष झिया हे प्रथमपासून धार्मिक वृत्तीचे आणि धार्मिक शिस्त पाळणारे लष्करी अधिकारी होते. ते दररोज पाच वेळ नमाज पढत आले आहेत. इस्लामीकरणाचा भाग म्हणून पाकिस्तानात आज मद्यावर पुरती बंदी आहे. मुस्लिम जमातीमध्ये श्रीमंतांच्या उत्पन्नावरील अमूक एक भाग जकात म्हणून स्थानिक धार्मिक पुढारी– मुल्ला इ.– गोळा करीत आणि त्यातून दानधर्म करीत. सध्या पाकिस्तानात सरकार ही जकात गोळा करून स्थानिक धार्मिक पुढाऱ्यांच्या हवाली करते. इस्लामी कायद्याला अनुसरून कर्जावर व्याज घ्यायला बंदी आहे. बँकांचा व्यवहार ह्या तत्त्वाला धरून करण्यासाठी अनेक क्लुप्त्या योजाव्या लागतात. इस्लामी कायद्याप्रमाणे कित्येक गुन्ह्यांसाठी हातपाय तोडण्याची शिक्षा देण्याची तजवीजही करण्यात आली आहे, पण अशी शिक्षा प्रत्यक्षात अजून कोणाला देण्यात आलेली नाही.

इस्लामची मूलभूत तत्त्वे आधुनिक समाजाच्या बांधणीसाठीही प्रमाण आहेत अशी राष्ट्राध्यक्ष झिया यांची ठाम खात्री आहे.

परंतु पाकिस्तानमध्ये आधुनिकतेचीही परंपरा बरीच दृढ आहे. नोबेल पारितोषिक मिळविणारे वैज्ञानिक पाकिस्तानमध्ये निर्माण झाले आहेत. अनेक प्रतिष्ठित कुटुंबांतून मुलांबरोबर मुलींनाही शिक्षण देण्याची प्रथा आहे. ही आधुनिकता आणि इस्लामी तत्त्वे ह्यांचा समन्वय कसा साधता येईल हा पाकिस्तानपुढील बिकट प्रश्न आहे.

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून म. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



